P149

Revista de istorie și teorie LITERARĂ

ANUL XXXVII
3—4 *iulie-decembrie*

ANUL XXXVIII
1—3 *ianuarie-septembrie*

Director fondator,
G. Călinescu

În acest număr:

- *Saeculum:* EMINESCU, CREANGĂ
- *Dr. Faust, mare sodomint și necromant*
- *Echivalențe:* C. G. JUNG, E. HUSSERL
- *Poetica:* Virgil NEMOIANU, Adrian MARINO, J. R. SEARLE, Toma PAVEL
- M. HEIDEGER: **Ființă și Timp** (VIII)
- *Fețele unui veac:* AL. PALEOLOGU, M. ȘORA, Ionel JIANU, O. PALER
- *Restituiri:* **«Alexandria»** și **«Fiziologul»**
- **În foileton:** L. BLAGA. **Filosofia religiei** *Mit și moravuri în Ind.* (III)

P 43634

INSTITUTUL DE ISTORIE ȘI TEORIE LITERARĂ „G. CĂLINESCU"

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Revista

de istorie și teorie LITERARĂ

APARE TRIMESTRIAL SUB EGIDA ACADEMIEI ROMÂNE

Director :
ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA
Vicepreședinte al Academiei Române

Colegiul editorial:

Redactor șef: Nicolae FLORESCU

Mihaela CONSTANTINESCU-PODOCEA;
I. OPRIȘAN; Mircea VASILESCU

Coperta: Eugen STOIAN
Prezentare grafică: Aurel BUDNIC

Redacționale

- Colaboratorii sînt rugați să trimită textele dactilografiate conform normelor curente. Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Materialele reținute vor apărea în ordinea necesităților redacționale.
- Corespondența, cărțile și periodicele destinate recenzării se vor trimite pe adresa redacției: *București, Bd. Schitu Măgureanu, nr. 1, sector 5,* numărul de telefon: 14 78 98.
- Abonamentele în țară se pot contracta la oficiile PTTR, agenții și factorii poștali, precum și prin expedierea prin mandat poștal a contracostului anual al revistei, pe adresa redacției. Informații la numărul de telefon: 15.95.16.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ROMPRESFILATELIA — **Sectorul Export-Import Presă, P. O. Box 12—201, telex: 10376 prsfir, București, Calea Griviței, nr. 64—66**

Imprimarea:
Întreprinderea poligrafică Brașov
Str. Zizinului nr. 110

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Revista
de istorie
şi teorie
LITERARĂ

XXXVII, XXXVIII Nr. 3—4; 1—2 Iulie 1989 — Iunie 1990

P 13674

Sumar

4 *Structura umanismului* (Vasile Dem. ZAMFIRESCU)

SAECULUM

MIHAI EMINESCU

11 *Inspiratorul poeziei „Luceafărul"* (Klaus HEITMANN)
21 *Retorica melancoliei — II* (Cornel Mihai IONESCU)
23 *Seria arhetipală a feminităţii* (Mircea CĂRTĂRESCU)
29 *Timp şi vers* (Iulian POPESCU)
33 *«Antitezele sunt viaţa...»* — II (Iosif CHEIE-PANTEA)

ION CREANGĂ

41 *Neghiobul, înţeleptul şi nebunul* (Corina CIOCÂRLIE)
44 *O conştiinţă tragică* (Nicolae FLORESCU)
49 *Vocaţia anecdoticului* (Mihaela CONSTANTINESCU)
51 *«Ivan Turbincă» — interpretare inedită* (Vasile LOVINESCU)

POETICA

58 *Teoria literară şi filosofia* (Virgil NEMOIANU, Toma PAVEL, John R. SEARLE, Anna Tereza TYMIENIECKA)
66 *Spiritul comparatist modern* (Adrian MARINO)

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

73 *Două metafore epistemice: «drumul» și «clădirea»* (Liviu PAPADIMA)
78 *Sfîrșitul teoriei literaturii* (Ion CREȚU)

ANCHETA NOASTRĂ

83 *De ce scriu? În ce cred?* (Răspunsuri de: Livius CIOCÂRLIE, Mircea HUTHU, Gheorghe SCHWARTZ)

MYTHOS ȘI LOGOS

87 *Dr Faust, mare sodomit și necromant* (Ioan Petru CULIANU)
94 *Muntele și peștera* (Radu DRĂGAN)
101 *Repere magico-mitice ale locuirii tradiționale* (Andrei OIȘTEANU)

ECHIVALENȚE

E. HUSSERL
107 *Fenomenologia* (Traducere și notă introductivă de Alexandru BOBOC)

MARTIN HEIDEGGER
116 *Sein und Zeit/Ființă și Timp* (Traducere și note: Dorin TILINCA. Consultant Mircea ARMAN)

CARL GUSTAV JUNG
124 *Despre arhetipurile inconștientului colectiv* (Prezentare, traducere și note de Vasile Dem. ZAMFIRESCU)

FEȚELE UNUI VEAC

145 *Șapte prejudecăți despre idealul clasic* (Octavian PALER)
153 *Între vis și istorie* (Gheorghe GRIGURCU)

CAPRICORN

LUCIAN BLAGA
158 [*Luntrea lui Caron*]. Roman (II). Text stabilit de Dorli BLAGA

ISTORIA CRITICĂ A LITERATURII ROMÂNE

NICOLAE MANOLESCU
216 *Partea I.* Literatura medievală. *Capitolul 2:* Proza (III)

CONFESIUNI LITERARE

230 *«Cum l-am cunoscut pe N. Iorga»* (Alf LOMBARD)
231 *«Genul doct nu mi se potrivește»* (Alexandru PALEOLOGU)
238 *«Trăirea la înaltă tensiune»* (Ionel JIANU)

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

PERSPECTIVE

244 *Despre «faza Matei Basarab» a cronicii muntenești* (Ștefan ANDREESCU)
250 *Poezia arhetipurilor — ritualul imnic: Ioan Alexandru* (Alexandru RUJA)
256 *«Fortuna labilis» și «pons subtilis»* (Christian BOLOG)
265 *Nichita Stănescu, «poet cosmic» — V* (Carmen Maria ROȘCA)

CONFLUENȚE

271 *Speculatio Carolina — excurs în epica franceză veche — II* (Peter WUNDERLI)
275 *Traduceri în bulgară ale «Alexandriei» românești* (Dan Horia MAZILU)
285 *Paul Valéry și poezia pură în presa românească interbelică* (Michaela ȘCHIOPU)
289 *Strindberg și Blok — II* (V. Vs. IVANOV)
296 *Contribuții la istoria și editarea «Fiziologului»* (Pandele OLTEANU)

RESTITUIRI

306 *Biblia la aromâni* (Matilda CARAGIU-MARIOȚEANU)
315 *«Alexandria» în manuscrise inedite* (Prezentare și note de Cătălina VELCULESCU și Florentina ZGRAON)

MATERIAL DOCUMENTAR

330 *G. Călinescu — Viața și opera.* (Cronologie comentată de George MUNTEAN)
336 *Contribuții la biografia lui Ion Creangă* (Pavel ȚUGUI)
337 *Recurs la «Jurnalul» lui Goga* (Prefață de Stelian NEAGOE)

BIBLIOTECA DE POEZIE ROMÂNEASCĂ

356 *Generația actuală din generația trecută.* (Antologie și comentarii de Marin SORESCU)

CRONICA EDIȚIILOR

358 Liviu Rebreanu, *Opere*, vol. 12, 13, 14 *(Cronici dramatice)*. Ediție de Niculae Gheran Editura Minerva, 1987—1989 (Al. SĂNDULESCU)

PUNCTE DE VEDERE

363 *Cum vedeți realizată ediția critică Mircea Eliade,* Opera omnia? (Răspund: Ion BĂLU, Gheorghe IANCOVICI, Andrei OIȘTEANU, Mihai ȘORA).

ÎN FOILETON

LUCIAN BLAGA: [*O filosofie a religiilor*] — III. Fragmente comunicate de Dorli BLAGA.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

STRUCTURA UMANISMULUI

UMANISMUL ASTĂZI*

Dacă evul mediu a rămas în istoria cugetării umane și prin cearta universaliilor, veacul nostru, mai ales cea de-a doua jumătate a sa, ar putea rămîne în aceeași istorie și prin cearta umanismelor. Ororile celui de-al doilea război mondial au obligat spiritualitatea occidentală, în căutare de valori perene, să se orienteze cu insistență, mai ales în anii '50 și '60, spre umanism. O prea intensă frecventare a temei a dus la proliferarea umanismelor și a terminologiei conexe domeniului, așa încît chiar specialistul este pus în dificultate atunci cînd trebuie să se orienteze în această lume care, din cauza suprapopulării, pare haotică.

Un consens există totuși la cei care reflectează asupra umanismului, indiferent de apartenența lor filosofică, consens care constă tocmai în ideea că umanismul are astăzi mai multe sensuri, nu doar unul singur, ca în perioada începuturilor. Astfel, K. Jaspers, cunoscutul filosof al existenței, scrie că «*umanismul are un sens foarte ramificat*» (1—282), iar marxistul L. Sève nu-l contrazice, așa cum ne-am aștepta avînd în vedere disputa dintre curentele pe care cei doi le reprezintă, ci îl confirmă prin afirmația că «*etichela de umanism a însoțit cele mai diverse mărfuri*» (2). De asemenea, F. Robert, unul din cercetătorii imparțiali ai evoluției umanismului în perioada postbelică, vorbește de polisemia sa derutantă (3). Încă în 1934 F. Charmot înregistra două sensuri ale umanismului: umanismul Renașterii și umanismul filosofic (4).

Umanismul Renașterii, considerat ca o mișcare literară, epuiza inițial întreaga sferă a umanismului. Același F. Charmot scrie: «*Umanismul va fi ansamblul doctrinelor literare și artistice ale umaniștilor Renașterii*» (4—11). E. Kessler vede în umanismul inițial *(Frühhumanismus)* îmbinarea dintre *litterae* și *virtus*. În timp ce *litterae* consta în îndeletnicirea cu tradiția antică, așa cum o înregistrează mărturia ei scrisă, *virtus*, care rezida în blîndețe și urbanitate în comportare, reprezenta scopul urmărit de *litterae*. Dar adesea primul aspect devenea scop în sine (5). Preeminența dimensiunii literare l-a determinat pe A. Etcheverry să considere umanismul Renașterii ca fiind un *umanism literar* (6).

Dar umanismul renascentist nu este un fenomen originar, ci ca renaștere a antichității clasice, unul derivat. Înrudirea Renașterii cu spiritualitatea Greciei și Romei antice a determinat pe mulți gînditori, printre care și Heidegger, să situeze începuturile umanismului în perioadele timpurii ale înfloririi culturii europene. E. Kessler asociază umanismul cu numele lui Cicero (și cu cel al lui Petrarca), iar Heidegger vede în umanismul roman prima manifestare a umanismului (7—64). Așadar, «*umanismul antic*» despre care vorbesc unii cercetători, este fenomenul originar al umanismului Renașterii — reeditarea și dezvoltarea sa firească.

Umanismul filosofic, după unii cercetători (Max Scheler) anterior, după alții (M. Foucault) ulterior Renașterii, este caracterizat, în concepția lui A. Etcheverry, de două aspecte: a) un major interes cognitiv pentru om, pentru originea, natura, destinul și situația sa în lume; b) o fermă preferință axiologică: omul este o ființă privilegiată. În timp ce pentru Sartre, de pildă, umanismul în sensul curent, neexistențialist, este «*o teorie care consideră omul ca scop și valoare supremă*» (8—90), pentru C. Lamont, un autor mai puțin cunoscut, dimensiunea cognitivă epuizează sfera umanismului filosofic, căci el este «*o viziune specifică și deschisă asupra universului, a naturii umane și a rezolvării problemelor umane*» (9—10).

---

* Elaborarea prezentului articol are la bază literatura de specialitate existentă în bibliotecile românești — o literatură lacunară și neadusă la zi.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Dacă principala problemă referitoare la umanismul filosofic ar consta în această continuă deplasare a accentului de la un element la celălalt element al său, atunci neînțelegerile și dificultățile de care se plîng participanții la dezbaterea în jurul umanismului ar părea fără obiect. Cel mult ne-am putea întreba dacă între umanismul «literar» al Renașterii și umanismul filosofic nu există legături mai strînse decît cele ale simplei juxtapuneri temporale. Dar umanismul filosofic odată constituit nu-și încetează dezvoltarea. Dimpotrivă. Astăzi există înlăuntrul său, arată A. Etcheverry, cel puțin trei direcții mari care nu coexistă pașnic, ci se află în relații de opoziție și conflict: umanismul existențialist, umanismul creștin și umanismul marxist*. Ceea ce opune pînă la conflict aceste umanisme nu este atitudinea față de om — toate îl declară bunul cel mai de preț —, ci concepția pe care și-o fac despre om și modul în care văd posibilă realizarea sa deplină. Ideea apare cu toată claritatea la Adam Schaff, care scrie: «*... este evident că umanismul poate fi interpretat în funcție de răspunsul dat la întrebarea <ce este omul?> în funcție de sistemul ales pentru a determina atitudinile și activitățile omului, în sfîrșit, în funcție de căile vizate pentru atingerea obiectivului fixat prin acest sistem de valori*» (10—447). Diferențierea interioară a umanismului filosofic, care merge pînă la opoziție și conflict, pune în discuție unitatea sa și ridică întrebarea dacă se mai poate vorbi de umanism și dacă nu este mai potrivit să se vorbească de umanisme.

Însă dezbinarea interioară merge pînă la fărîmițare și aparentă disoluție, căci direcțiile umanismului filosofic nu sînt, la rîndul lor, unitare, fragmentîndu-se în subdirecții. Astfel, ceea ce afirmă Sartre în *L'existentialisme est une humanisme* pe tema omului și a umanismului, nu coincide cu ceea ce scrie Heidegger în *Brief über den Humanismus* pe aceeași temă. Și în cadrul umanismului creștin s-au cristalizat două demersuri relativ divergente: neotomismul, avînd ca reprezentant proeminent pe J. Maritain, și personalismul, dintre inițiatorii căruia îl menționăm pe E. Mounier. De asemenea, teza lui Althusser (11—54, 69) că «antiumanismul teoretic» ar caracteriza gîndirea matură a lui Marx** sporește direct și indirect numărul termenilor, și așa prea numeroși, asociați problematicii umanismului și scindează umanismul marxist: corelativ antiumanismului teoretic este umanismul teoretic, sinonim cu antropologia filosofică sau filosofia omului, sinonimie pe care o întîlnim și la M. Foucault, J. Derrida, M. Dufrenne; combătîndu-l pe Althusser, L. Sève introduce și el termeni noi: umanism științific sau antropologie științifică, opus umanismului filosofic sau speculativ.

Deși departe de a fi exhaustivă, trecerea în revistă a principalelor direcții de evoluție ale umanismului ne-a pus în fața unei imagini derutante și a unor întrebări stăruitoare. Trebuie să ne întrebăm ce raporturi există între umanismul «literar» al Renașterii și umanismul filosofic, dar și dacă umanismul filosofic nu a devenit cumva o noțiune vidă datorită spargerii sale în umanisme. Doar răspunsurile la aceste întrebări vor pune ordine și în terminologia umanismului aflată în continuă expansiune.

2. DIMENSIUNEA AXIOLOGICĂ

Un examen atent al umanismelor va constata, alături de aspectele variabile, invariante comune. Una dintre acestea este dimensiunea axiologică: orice umanism care-și merită numele dă expresie atitudinii sale înalt prețuitoare față de om, proclamîndu-l drept valoare supremă și scop în sine.

Oricît de surprinzător ar fi pentru cei care văd în umanismul Renașterii o mișcare literară, una din primele scrieri unde demersul de valorizare a omului, considerat, cum am văzut, ca definitoriu pentru umanismul filosofic, primește o formulare explicită, aparține lui Pico della Mirandola, renumitul umanist al quatrocentoului italian. În eseul *De dignitate homini*, acest spirit universal scrie că omul este «*ființa cea mai fericită și mai demnă de uimire*», o ființă care iese din comun și care «*poate fi invidiată nu numai de animale, ci și de stele, ba chiar de inteligențele supralumești*» (12—50).

Gînditorul care dă expresie clasică dimensiunii axiologice a umanismului filosofic și a oricărui umanism este Imm. Kant. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, filosoful german scria binecunoscutele rînduri: «*omul și în genere orice ființă rațională există ca scop în sine, nu numai ca mijloc de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac, ci în toate acțiunile lui atît în cele ce-l privesc pe el însuși, cît și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat întotdeauna, în același timp ca scop*» (13—46).

* În acest studiu ne vom limita la analiza umanismului Renașterii, a umanismului existențialist și a celui creștin. Relația umanismului marxist cu societatea totalitară a socialismului real impune, datorită importanței sale teoretice și practice, un studiu separat. Din rațiuni terminologice vom face totuși cîteva referiri la momentul Althusser.

** Frapantă convergența între teoria «*antiumanismului teoretic*» emisă de Althusser și ideologia stalinistă care a exclus antropologia filosofică din cadrul marxismului pe motiv că este o «disciplină burgheză».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Declarațiile lui Sartre ne-ar putea determina să credem că demersul de valorizare pozitivă a omului nu-și află locul în cadrul umanismului existențialist. În eseul mai sus amintit Sartre își ilustrează atitudinea de distanțare față de umanismul nonexistențialist, care consideră omul drept scop și valoare supremă, prin comentariul la *Le tour du monde en 80 heures*, de Cocteau. În timp ce survola munții în avion, un personaj declară că omul este epatant, ceea ce, după Sartre, ar avea implicația că «... *am putea acorda omului o valoare după aetele cele mai înalte ale anumitor oameni*» (8—91). Iată un nonsens, continuă Sartre, căci doar o altă specie ar fi îndreptățită să-l considere pe om epatant.

Aparenta detașare a existențialismului de ideea omului ca valoare supremă și ca scop în sine devine și mai evidentă atunci cînd, în alt loc, întîlnim pasajul: «... *existențialismul nu va considera niciodată omul ca scop, căci acesta este întotdeauna de făcut*» (8—93). De fapt, cum reiese din alt pasaj, nu este vorba de repudierea dimensiunii axiologice, ci de o nouă fundamentare a ei: «*Omul nu este nimic altceva decît ceea ce se face. Acesta este primul principiu al existențialismului. Dar ce vrem să spunem prin asta dacă nu că omul are o demnitate mai înaltă decît piatra sau masa?*» (8 — 22).

În umanismul creștin, afirmarea excelenței omului îmbracă forme clare. J. Maritain vorbește despre grandoarea omului: «*umanismul tinde în mod esențial să-l facă pe om tot mai uman și să-și manifeste grandoarea sa originară determinîndu-l să participe la tot ceea ce poate să-l îmbogățească*» (14 —10). La Em. Mounier, valorizarea pozitivă a omului este și mai intensă. În concepția sa personalismul conține «*o afirmație de valoare, un act de credință afirmarea valorii absolute a persoanei umane... vrem să spunem că persoana, așa cum o înțelegem, este un absolut în raport cu orice altă realitate materială sau socială și în raport cu orice persoană umană*» (15—64).

Înregistrarea prezenței dimensiunii axiologice în fiecare din umanismele analizate ne sugerează că dispariția umanismului în spatele umanismelor este doar o aparență generată de proliferarea umanismelor și a termenilor prin care se exprimă și autodefinesc. Urmează ca dezvoltările ulterioare să confirme sau infirme această idee. O altă încheiere la care ne conduc rîndurile de mai sus este că valorizarea superlativă a omului apropie în mod esențial umanismele, ele deosebindu-se neesențial prin formele specifice în care exprimă dimensiunea axiologică.

Faptul că înțelegerea omului ca valoare supremă și scop în sine nu poate lipsi din nici un umanism, indiferent de expresia pe care o primește, nu justifică frecventa reducere a umanismului la dimensiunea sa axiologică. Dacă nu ar fi decît preferință acordată omului, umanismul nu ar putea emite pretenția de a depăși nivelul unei narcisice opțiuni afective, iar obiecția lui Sartre, conținută în ideea că doar pentru o altă specie omul poate fi epatant, îndreptățită.

În realitate, demersul de valorizare al omului se întemeiază explicit sau implicit pe un demers de cunoaștere a omului, care-l justifică. Între dimensiunea axiologică și cea cognitivă a umanismului există o legătură necesară, căci orice valorizare întemeiată trebuie să pornească de la cunoașterea obiectivului valorizat.

3. DIMENSIUNEA COGNITIVĂ: ANTROPOLOGIA FILOSOFICĂ

Întrucît toate științele omului își propun cunoașterea omului, întrebarea referitoare la natura cunoașterii care formează nucleul umanismului este pe deplin legitimă. Un răspuns grăbit ar identifica dimensiunea cognitivă a umanismului cu antropologia. Însă antropologia este un simplu nume în spatele căruia se ascund cel puțin trei antropologii: antropologia biologică, antropologia socială și culturală, antropologia filosofică. Trebuie să ne întrebăm așadar: care din aceste antropologii întemeiază umanismul? Antropologia biologică și antropologia culturală, asemeni celorlalte științe ale omului, își luminează obiectul de studiu dintr-o perspectivă particulară: prima cercetează aspectul biologic (genetic, constituțional etc.) al variabilității umane, iar cea de-a doua, aspectul cultural al aceleiași variabilități, omul ca ființă culturală. În discuție intră doar antropologia filosofică, cunoscută, pînă în anii 30 ai veacului nostru, sub numele de «filosofia omului», singura care se ocupă de om ca întreg.

În ce privește momentul apariției reflexiei filosofice asupra omului există o mare deosebire de vederi între Max Scheler și Michel Foucault, de exemplu. Pentru Max Scheler, elemente de filosofia omului sînt asociate cu gîndirea religioasă cea mai timpurie. Prima formă filosofică pură o dă antichitatea clasică, în viziunea căreia omul era *homo sapiens*. Cu alte cuvinte, agentul specific uman este, pentru vechii filosofi, rațiunea. Concepția antichității despre om s-ar putea rezuma după Max Scheler, în patru puncte: 1) omul are în sine un agent divin; 2) potrivit principiului său, acest agent este identic cu agentul cosmic care transformă haosul în ordine, care dă formă materiei; 3) logosul și rațiunea umană își pot realiza conținuturile ideale și în afara instinctualității și sensibilității pe care le întîlnim și la animale; 4) rațiunea este invariabilă: identică la toate popoarele și în toate timpurile. De la Aristotel și pînă la Hegel, această concepție ar fi rămas neschimbată, afirmă filosoful german (16—20, 22, 23).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Dimpotrivă, M. Foucault susține că, în pofida ideii acreditate «pentru ochii naivi» despre vechimea reflexiei asupra omului, inaugurată pentru unii de Socrate, omul intră tîrziu în cîmpul cunoașterii — abia la sfîrșitul secolului XVIII și începutul secolului al XIX-lea. «*În gîndirea clasică* — scrie Foucault — *cel pentru care exista reprezentarea și care se reprezintă pe sine în ea, recunoscîndu-se ca imagine sau reflex, cel care leagă toate firele întreșesute ale reprezentării în tablou — acesta nu era niciodată prezent el însuși. Înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea omul nu exista*» (17—319).

În temeiul cunoștințelor de istoria filosofiei îi putem acorda lui Foucault doar sesizarea exactă a momentului transformării reflexiei asupra omului, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea mai mult sau mai puțin difuză, într-o disciplină filosofică conturată. Meritul întemeierii îi revine lui Kant, care adaugă celor trei întrebări fundamentale ale filosofiei dintotdeauna — ce pot ști? ce trebuie să fac? ce pot să sper? — o a patra: ce este omul? Este actul de naștere al antropologiei filosofice ca disciplină, termenul fiind introdus mult mai tîrziu, în anii '20 ai secolului nostru, de Max Scheler, care ne-a lăsat și una din cele mai cuprinzătoare definiții.

Scheler precizează că avem de-a face cu o disciplină despre «*esența și alcătuirea esențială a omului*» (16—7, 8). Conceptul de om pe care ni-l oferă antropologia filosofică nu dă seama de una sau alta din dimensiunile omului, de «*trăsăturile morfologice particulare, care revin omului ca o subgrupă a vertebratelor și mamiferelor*», de pildă (18—14), ci de om ca totalitate. Obiectul și obiectivul antropologiei filosofice o disting de toate științele particulare despre om sau «*antropologii regionale*», cum numește H.E. Hengstenberg psihologia, sociologia, biologia, medicina, conferindu-i *ireductibilitate* și implicit *indispensabilitate* teoretică. Așa cum «*... întregul este mai mult decît suma părților tot astfel și antropologia filosofică este mai mult decît suma tuturor antropologiilor regionale. Ea vrea să exprime omul ca întreg...*», scrie autorul menționat (19—183). Altfel spus, antropologia filosofică caută să surprindă ceea ce nu este accesibil nici uneia dintre cercetările particulare asupra omului, deși ea regîndește din perspectiva întregului semnificația cunoștințelor parțiale despre om.

În relația cu științele omului, antropologiei filosofice nu-i revine deci sarcina de a reuni într-un tablou unic datele disparate oferite de acestea, de a alătura și îmbina cunoștințele de biologie, psihologie, sociologie, ci de a le regîndi pe toate laolaltă sau pe fiecare în parte din unghiul semnificației pe care o au pentru totalitate. Antropologia filosofică nu este obligată să se bazeze pe suma cunoștințelor științifice particulare despre om existente la un moment dat, ci ea poate pleca și de la o singură disciplină particulară, cu condiția de a-i căuta semnificația pentru întregul uman. Astfel, H. Plessner ajunge, în temeiul biologiei la concluzia că omul este o ființă «*ce în mod natural este nenaturală*», cu alte cuvinte culturală. (20—54).

Ireductibilă la științele omului în ansamblul lor sau la vreuna din ele, antropologia filosofică le este indisolubil asociată: chiar apariția ei, ca o etapă determinată a cunoașterii de tip filosofic asupra omului, se explică în bună măsură tocmai prin îmbogățirea considerabilă și foarte rapidă a sumei de cunoștințe parțiale despre om. Tocmai noile cunoștințe științifice au pus în discuție imaginea tradițională despre om și au impus o imagine nouă, posibilă doar în marginea lor. Alături de eșecul tentativei de a fundamenta filosofia și științele pe o teorie a cunoașterii, expansiunea științelor omului a contribuit nu numai la apariția antropologiei filosofice, ci și la reconsiderarea locului acesteia printre disciplinele filosofice. Acum ea a putut pretinde «*poziția centrală unei discipline filosofice fundamentale*», deținută în trecut de teoria cunoașterii (21 - 22).

Conceptul de om pe care ni-l oferă antropologia filosofică nu vizează totalitatea cu nenumăratele ei accidente, ci acele trăsături ale întregului care-i conferă specificitate ireductibilă. Determinațiile conceptului de om surprind acele trăsături ale omului care-i fac umanitatea și-l situează pe o poziție unică în univers. Antropologia filosofică se străduiește să surprindă esența umană. Pe de o parte, esența umană dă seama de unitatea genului uman, iar pe de altă parte ea conține elementele care diferențiază acest gen de alte genuri și specii ale naturii. Antropologia filosofică nu se mulțumește așadar să definească omul; ea îi stabilește totodată și «*poziția în cosmos*» (Max Scheler).

Conceptul de om nu este doar descriptiv, ci și prospectiv; el ne spune nu numai ce este omul în esența sa, ci și ceea ce trebuie să devină fiecare individ al umanității, căci omul trebuie să devină ceea ce este. Existențialismul a exprimat această idee sub forma raportului dintre esență și existență. Înstrăinarea, despre care vorbește atît de insistent literatura hegeliano-marxistă, desemnează tocmai acea maladie a aflării în afara esenței umane.

Ne putem întoarce acum, după această incursiune în universul antropologiei filosofice, la umanismul Renașterii, la umanismul creștin și la cel existențialist pentru a vedea cum și pe ce concept de om se întemeiază în fiecare caz dimensiunea axiologică,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În eseul dedicat de Pico della Mirandola demnității umane, eseu pe care-l considerăm exemplar pentru umanismul Renașterii, cunoașterea filosofică a omului ocupă un loc central. Nemulțumit de întemeierea pe care o primise pînă atunci înalta prețuire acordată omului, Pico își propune să ofere o nouă definiție a omului, care să justifice cu adevărat rangul ce i se acordă. Pentru marele cărturar, specificul uman ar consta în *libertatea autodeterminării*. Spre deosebire de animale și de făpturile doar spirituale, care sînt predeterminate, omului îi stau în față mai multe posibilități. Iată ceea ce-i conferă omului superioritate și-l face demn chiar de invidia stelelor și a inteligențelor supralumești.

Existențialismul este unul dintre curentele filosofice contemporane în care reflexia asupra omului ocupă un loc privilegiat. Filosofi de renume ca Heidegger (în prima perioadă de creație), Jaspers, Sartre dezvoltă concepții elaborate asupra omului. *Sein und Zeit* sau *L'être et le néant* sînt în fapt filosofii ale omului, ale căror idei pot fi regăsite parțial și în scrierile mici ale autorilor lor. Întrucît dorim să oferim doar cîteva ilustrări, le vom extrage din acestea din urmă. În *Scrisoarea despre umanism*, Heidegger consideră că specificul uman ar consta în «*ec-sistență*»: «*Situarea în lumina ființei o numesc ec-sistență a omului. Numai omului îi este propriu acest mod de a fi. Ec-sistența nu este doar temeiul posibilității rațiunii*, ratio, *ci ec-sistența constituie originea determinării esenței omului. Ec-sistența este un atribut care aparține esenței umane, cu alte cuvinte, ea revine doar modului uman de a ființa*» (7—67). În viziunea lui Jaspers, omul este libertate, idee pe care o regăsim și la Sartre: «*Dacă.... existența precede esența, nu se vor putea găsi explicații care să se întemeieze pe o natură umană dată și încremenită; altfel spus nu există determinism, omul este liber, omul este libertate*» (8—36,37). Alături de determinația libertății, Sartre indică și alte determinații ale conceptului de om: universalitatea, alegerea și responsabilitatea, disperarea și angoasa.

În cadrul umanismului creștin — neotomist și personalist — omul este conceput în funcție de o ființă transcendentă, care îi este creator. Așa cum afirmă Maritain, umanismul creștin este un umanism teocentric, a cărui esență constă în recunoașterea faptului că «*Dumnezeu este centrul omului; el implică concepția creștină a omului păcătos și mîntuit, precum și concepția creștină a grației și libertății*» (14—35). La rîndul său, Mounier susține că afirmarea valorii omului «*se întemeiază pentru orice creștin pe credința că omul este făcut după imaginea lui Dumnezeu*»... (15—64). Ambii gînditori concep individul uman ca pe o persoană, care, după Maritain, este «*un univers de natură spirituală dotat cu libertate de alegere și care, datorită acestui fapt constituie un tot independent față de lume*» (14—17).

Dacă orice umanism presupune, ca temei al dimensiunii sale axiologice, momentul cunoașterii filosofice a omului, conținutul acestei cunoașteri este uneori atît de diferit de la un umanism la altul, încît opune umanismele pînă la conflict. Pentru a exemplifica, să amintim că umanismul creștin gîndește omul în funcție de transcendență și-l consideră dat odată pentru totdeauna, în timp ce existențialismul ateu vede în om o ființă care se autocreează prin opțiunile sale și care este devenire. Omul este un ascet al spiritului, ne asigură Max Scheler, în timp ce Huizinga îl consideră a fi *homo ludens*, iar alți gînditori, *homo faber*.

Diferențele existente între umanisme la nivelul conținutului dimensiunii cognitive se răsfrîng și asupra dimensiunii axiologice prin orientarea pe care i-o imprimă. Am putut constata, datorită analizelor din prima parte a acestui studiu, că dimensiunea axiologică — afirmarea omului ca valoare absolută și scop în sine — este în esență identică în toate umanismele. Unde există, deosebirile nu pot fi decît de nuanță sau formulare. Și totuși, între valorizarea superlativă a omului înțeles ca o creatură și valorizarea superlativă a omului conceput ca propriul său demiurg se instituie o opoziție, care este opoziția dintre obiectele valorizărilor.

Într-un umanism complet, aprecierea înaltă acordată omului trimite la demersul practic: afirmarea omului trebuie să se prelungească prin promovarea sa efectivă. Mijloacele acestei promovări vor fi și ele diferite în funcție de concepția pe care diferitele umanisme și-o fac despre om. Umanismul care vede în om un «animal social» va accentua mijloacele sociale de a pune de acord existența cu esența umană, în timp ce umanismul care înțelege omul ca libertate va sublinia importanța valorilor morale. Prin intermediul dimensiunii axiologice, dimensiunea cognitivă își pune pecetea și asupra dimensiunii practice a umanismului, despre care vom vorbi mai pe larg în ultima parte a studiului.

Ca temei atît pentru dimensiunea axiologică, cît și pentru dimensiunea practică, dimensiunii cognitive îi revine o poziție centrală în cadrul umanismului. De aceea, identificarea umanismului cu antropologia filosofică, a întregului cu partea, curentă în literatura filosofică franceză, nu poate surprinde. Nume ca Althusser, Foucault, Derrida, Dufrenne, Sève, pot fi subsumate acestei identificări. Astfel, Althusser scrie: «*Ruptura cu orice antropologie [sau cu orice umanism filosofic nu este un amănunt secundar, ea este indisolubil legată de descoperirea științifică făcută de Marx*» (11—53). Aceeași idee a coincidenței depline dintre umanism

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și antropologie o întîlnim și la J. Derrida: «*Astfel definit, umanismul sau antropologismul era pe atunci un fel de sol comun al existențialismelor, creștine sau atee, al filosofiei valorilor ....*« (22—138).

Explicabilă, identificarea umanismului cu antropologia filosofică este tot atît de puțin justificată ca și reducerea umanismului la dimensiunea sa axiologică. Umanismul nu este epuizat de nici unul din aspectele sale, fie că este vorba de dimensiunea sa axiologică, cognitivă sau practică, ci constituie sistemul acestor aspecte, structurat în jurul antropologiei filosofice.

4. DIMENSIUNEA PRACTICĂ

Cînd scria, în *Brief uber den Humanismus*, că «*... acesta este umanismul*, a gîndi *și a îngriji ca omul să fie uman și nu in-uman ...., adică în afara esenței sale*» (22—61) Heidegger desemna obiectivul dimensiunii practice a umanismului, și anume acela de a ridica individul la generic. Dacă omul, datorită naturii sale, ocupă o poziție aparte în cosmos, care-i dă dreptul să se autoprețuiască superlativ, atunci el are de asemenea dreptul, ba chiar datoria, de a deveni ceea ce este. Dimensiunea practică a umanismului oferă mijloacele acestei deveniri, acele mijloace capabile să ridice existența individuală la nivelul esenței umane. Preferința umanismelor pentru mijloace politice, morale sau educative derivă în primul rînd din ideea pe care și-o fac despre om.

Pentru umanismul Renașterii, strădania pedagogică s-a aflat pe primul plan. Însușirea moștenirii literare a elenității și romanității prin intermediul limbii eline și latine era, cel puțin programatic, un mijloc pentru reînvierea unui tip de om asemănător omului antic. *Litterae*, îndeletnicirea cu mărturia scrisă a culturii antice, are în vedere *virtus-ul*. Pico della Mirandola vorbește explicit despre educație ca principală modalitate de formare a omului după un model. Principalele instrumente ale educației sînt morala și dialectica, prima domolind furtunile pasiunilor, iar cea de a doua înlăturînd întunericul rațiunii.

În personalism, sub forma pe care o îmbracă la E. Mounier, dimensiunea practică este foarte bine conturată. Preferate sînt mijloacele social-politice și cele educative. Mounier vorbește chiar de un «*regim personalist*», caracterizat atît de un aspect negativ, cît și de unul pozitiv. Organizarea personalistă a societății își propune, pe de o parte, să împiedice imixtiunea instituțiilor în viața particulară a persoanei, limitînd constrîngerea exterioară la un minimum necesar, iar pe de altă parte, să ofere «*unui număr din ce în ce mai mare de persoane ... instrumentele adecvate și libertățile eficiente care să le permită să se realizeze ca persoane*» (15—96).

Regimul personalist se opune modelului capitalist. În timp ce în economia capitalistă «*... persoana este supusă unui consum care este pus în slujba producției, care, la rîndul ei, slujește profitul speculativ*» (15—161), economia personalistă organizează profitul în funcție de serviciile aduse producției, producția în funcție de consum, iar consumul în funcție de o etică a necesităților umane.

Dintre mijloacele practice utilizate de umanism pentru a ridica omul la generic, existențialismul s-a concentrat asupra eticii. Chiar dacă Heidegger nu și-a ținut promisiunea de a elabora o etică, corifeii francezi ai acestei mișcări — Sartre, Simone de Beauvoir, Camus — au suplinit din plin lacuna. Datorită pregnanței legăturii dintre modelul de om și valorile morale propuse pentru a-l realiza, vom ilustra specificul dimensiunii practice a umanismului existențialist prin ideile lui Albert Camus. Atîta timp cît a înțeles omul ca «*om absurd*», Camus a propus ca valori morale pentru realizarea umană *revolta*, determinată doar negativ, ca refuz de a accepta absurdul, *libertatea* (dacă nimic nu are sens, totul este permis) și *pasiunea* — trăirea clipei și critica speranței, atît în sens religios, cît și în sens laic, cotidian. Din momentul în care omul revoltat ia locul omului absurd, și în planul valorilor recomandate de Camus se produce o schimbare. Din spatele negației, în revoltă își face apariția afirmația. Revolta spune «nu» în numele unui «da» impus de *demnitatea* de a fi om, de existența unei *naturi umane* și de *solidaritatea* umană.

5. UMANISME ȘI UMANISM

Cele două întrebări generate de trecerea în revistă a situației contemporane a umanismului — cea referitoare la relația dintre umanismul «literar» al Renașterii și umanismul filosofic și cea privind unitatea umanismului filosofic — pot fi reduse la una singură: umanisme sau umanism?

Analiza umanismului existențialist și a celui creștin, cu subdiviziunile lor, a înregistrat, dincolo de deosebiri, o structură comună, alcătuită din următoarele elemente: dimensiunea axiologică, dimensiunea cognitivă (antropologia filosofică) și dimensiunea practică. Di-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mensiunea axiologică reprezintă condiția necesară, dar nu suficientă, a existenței oricărui umanism. Nici un umanism nu poate fi conceput în afara ei, dar ea nu epuizează sfera vreunui umanism, trimițînd de fiecare dată la temeiul său, care este cunoașterea filosofică a omului. Prețuirea înaltă a omului implică grija practică pentru om, indicarea acelor mijloace menite a pune de acord existența individuală cu esența umană, mijloace a căror alegere este determinată tot de viziunea filosofică asupra omului, ceea ce arată că elementul principal al structurii umanismului filosofic este antropologia filosofică. Relația dintre dimensiunea axiologică și cea cognitivă a umanismului nu este biunivocă: antropologia filosofică se poate dezvolta și independent de dimensiunea axiologică, reciproca nefiind adevărată. Antropologia filosofică aparține umanismului doar atunci cînd întemeiază afirmarea valorii superlative a omului.

Diferențele dintre umanismele filosofice, structurate toate în același fel, derivă din conținutul pe care-l are conceptul de esență umană într-unul sau altul din umanisme. Particularitățile acestui conținut orientează într-un sens determinat dimensiunea axiologică și comandă preferințele dimensiunii practice ale respectivului umanism pentru anumite mijloace de a cultiva genericitatea individului.

Dezvoltările anterioare au documentat nu numai unitatea umanismului filosofic, ci și identitatea structurală între umanismul «literar» al Renașterii și cel filosofic. În eseul lui Pico, pe care-l considerăm un adevărat manifest al umanismului Renașterii, am înregistrat mai întîi prezența dimensiunii axiologice: omul este superior nu numai animalelor, ci și celestelor inteligențe supralumești. Ca și în umanismul filosofic, dimensiunea axiologică se întemeiază pe un demers de cunoaștere filosofică a omului. Pico apreciază că excelența omului derivă din atributul său esențial care este libertatea autodeterminării. Viziunea renascentistă despre om reînvie concepția antică, la care adaugă elemente creștine mai pregnante sau mai estompate în funcție de subiectivitatea respectivilor umaniști sau a momentului istoric dat. În sfîrșit umanismul Renașterii, ca și umanismul filosofic, presupune o dimensiune practică, derivată din viziunea antropologică pe care și-a format-o. Îndeletnicirea cu moștenirea literară a Antichității este considerată calea royală de cultivare a unui om asemănător cu cel antic.

Iată așadar că între umanismul filosofic și umanismul «literar» al Renașterii nu există o deosebire de natură, ultimul putînd fi considerat, dacă nu împărtășim opinia celor care pledează cauza umanismului antic, drept cea mai timpurie formă de manifestare a primului. Ceea ce arată că umanismele nu sînt decît chipurile sub care se înfățișează lumii spiritului umanismul filosofic, unul singur și indivizibil.

Vasile Dem ZAMFIRESCU

Note

[1] K. Jaspers *Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, în *The Intelectual Tradition of Modern Germany*, vol. I, London, G. Bell et Sons Ltd 1973.
[2] L. Sève *Marxisme et théorie de la personalité*, Editions Socials, Paris, 1969.
[3] F. Robert *L'humanisme, Essai de définition*, Société d'Edition Les Belles Lettres, Paris, 1948.
[4] F. Charmot *L'humanisme et l'humain*, Editions Spes, Paris 1934.
[5] E. Kessler *Das Problem des frühen Humanismus*, Wilhelm Fink Verlag München 1968.
[6] A. Etcheverry *Le Conflit actuel des Humanismes*, P.U.F., Paris 1955.
[7] M. Heidegger *Brief über den Humanismus*, Franke Verlag, Bern, 1954.
[8] J. P. Sartre *L'existentialisme est un humanism*, Les Editions Noyel, Paris 1946.
[9] C. Lamont *The Philosophie of humanism*, Barrie et Rockliff, 1965.
[10] A, Schaff *Marx et l'humanisme contemporain*, în *Marx and Contemporary Scientific Thonght*, Mouton, The Hage, Paris, La Haye, 1969.
[11] A. Althusser *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, București, 1970.
[12] Pico della Mirandola *Über die Würde des Menschen*, Pantheon — Verlag, Fribourg, Frankfurt am Main, Wien.
[13] Imm. Kant *Intemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972.
[14] J. Maritain *Humanisme integral*, Fernand Aubier, Paris, 1936.
[15] E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme, Fernand Aubier*, Editions Montaigne, 1936.
[16] Max Scheler *Mensch und Geschichte*, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich, 1929.
[17] M. Foucault *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
[18] Max Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1928.
[19] H. E. Hengstenberg *Die gesellschaftliche Verantwortung der philosophischen Anthropologie* în *Philosophische Anthropologie heute*, Verlag C. H. Beck, München 1972.
[20] H. Plessner *Der Mensch als Lebewesen* în *Philosophische Anthropologie heute*, Verlag C. H. Beck, München, 1972.
[21] O. F. Bollnow *Die philosophischen Antropologie und ihre methodischen Prinzipien*, în Philosophische Anthropologie heute, Verlag C. H. Beck, München, 1972.
[22] J. Derrida *Les fins de l'homme*, în *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

SAECULUM

Mihai Eminescu

INSPIRATORUL POEZIEI «LUCEAFĂRUL»: RICHARD KUNISCH

I. «*Cine a fost Richard Kunisch?*», iată întrebarea pe care şi-o punea recent un critic român. El observa în continuare: «*Nu se ştie cine a fost R.Kunisch, călătorul german care a cules atîtea date importante despre poporul nostru: enciclopediile franceze nu-i consemnează numele, bibliografiile germane — cîte am consultat — de asemenea, dicţionarele de folcloriştі, studiile de istorie a folcloristicii*[...] *îl evită sau îl amintesc în treacăt luînd informaţii despre el din propria-i carte*»[1].

Problema «misteriosului călător», cum îl numeşte acelaşi critic, merită să fie cercetată. Şi asta deoarece cartea despre care este vorba — ea poartă titlul *Bukarest und Stambul. Skizzen aus Ungarn, Rumunien* [sic] *und der Türkei*, are 426 de pagini şi a apărut în 1861, la Berlin — e importantă pentru românist din două puncte de vedere. Pe de o parte pentru că reprezintă una din cele mai informate, mai pline de înţelegere şi mai pătrunzătoare relatări de limbă germană despre România, în secolul XIX. În această calitate, ea s-a bucurat adesea de aprecieri pe măsura conţinutului. Nicolae Iorga îl numeşte pe autor «*un străin, de o speţă puţin obişnuită în ce priveşte cultura şi caracterul, putinţa de a înţelege şi preţui o altă viaţă naţională, foarte deosebită*» şi îl consideră mai departe drept un «*spirit critic, dar fără generalizări pripite*»[2]. În zilele noastre s-a apreciat că volumul «*dă în vileag un spirit al unui autor extraordinar*»; aici totul este «*văzut şi notat cu ochii şi din perspectiva unui bărbat care iubeşte acest popor şi particularităţile sale*» (Stela Măriеş)[3]. Pe de altă parte, cartea conţine două basme, dintre care unul, intitulat *Das Mädchen im goldenen Garten* (*Fata din grădina de aur*), i-a furnizat lui Mihai Eminescu motivul şi inspiraţia pentru poemul său *Luceafărul*, care poate fi considerat cea mai renumită creaţie poetică de limbă română.

II. Aşadar, cine a fost Richard Kunisch? De fapt, informaţii în acest sens nu se găsesc în nici un lexicon şi în nici un repertoriu biografic sau bibliografic, privind istoria literaturii. Dezlegarea căutată este oferită de compendiul lui Thomas Klein, *Leitende Beamte der allgemeinen Verwaltung in der preussischen Provinz Hessen-Nassau und in Waldeck 1866-1945 (Funcţionari superiori ai administraţiei generale din provincia prusacă Hessen-Nassau şi din Waldeck 1866-1945)*, (Darmstadt-Marburg, 1988), cea mai cuprinzătoare sursă de informaţii date publicităţii, care a apărut în seria *Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte (Surse şi cercetări privind istoria landului Hessen)*, vol.70, la rubrica «Baronul Kunisch von Richthofen, Richard Theodor Karl». Prin urmare, cel care i-a furnizat lui Eminescu motivul de inspiraţie a fost funcţionar prusac, ajuns, la sfîrşitul carierei, subprefect în districtul Melsungen din landul Hessen. Klein consemnează pe o pagină, în rezumat, cele mai importante date ale vieţii şi ale carierei autorului nostru, bazîndu-se pe numeroasele acte personale ale acestuia, aflate în Arhiva de Stat a oraşului Marburg din Hessen[4]. În esenţă, schiţa biografică pe care o oferim în continuare porneşte de la aceste documente. O serie de informaţii suplimentare ne-au fost furnizate de o *Geschichte der Familie Praetorius von Richthofen* (*Istoria familiei Praetorius von Richthofen*), (2 vol., Magdeburg, 1884), realizată de ruda lui Kunisch,

---

[1] Nicolae Georgescu, *Rigoarea metodei*, în *Luceafărul*, 16.1.1988, p. 2.

[2] Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. IV, Bucureşti 1929, p. 37.

[3] Stela Măriеş, *Die rumänischen Fürstentümer aus der Sicht deutscher Reisender und Diplomaten der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts („Principatele române din perspectiva unor călători şi diplomaţi germani din prima jumătate a sec. XIX")*, în *Revue roumaine d'histoire*, 22 (1983), pp. 213—223, aici p. 222 şi urm.

[4] Documentele Guvernului prusac din Kassel, Marburg, volumele 1099—1102, 1107, 1108, 1116, 6820, 6831.

[5] *Geschichte... (Istoria)*, vol. I, pp. 470, 639—641. V. şi articolul nostru despre Richthofen, *Ein Sachwalter Rumäniens in der deutschen Diplomatie und Publizistik des 19. Jahrhunderts: Emil von Richthofen (Un apărător al României în diplomaţia şi publicistica germană a secolului 19: Emil von Rechthofen)*, în: *Von der Pruth-Ebene bis zum Gipfel des Ida. Studien zur Geschiche, Literatur, Volkshunde und Wissenschaftsgeschichte des Donau-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Emil von Richthofen[5], la rîndul său un important cunoscător al României, despre care vom mai vorbi, precum şi de un necrolog apărut la 4.11.1885 în ziarul local din Melsungen, *Hessische Blätter*[6].

Autorul volumului *Bukarest und Stambul* s-a născut la 31.1.1828, la Breslau, ca fiu al unui profesor de gimnaziu, istoricul Johann Gottlieb Kunisch şi al soţiei acestuia, Trinette (Antoinette), născută baroană von Richthofen. Adoptat în anul 1862 de sora mamei sale, a început să poarte numele de Kunisch-Richthofen, pînă cînd, în anul 1866 a fost înnobilat prin Ordin al Cancelariei Regale şi ridicat la rangul de baron, ceea ce l-a determinat să-şi schimbe numele în «Kunisch von Richthofen». Din perioada liceului este demn de menţionat faptul că a făcut suplimentar ore particulare la mai multe materii, îndeosebi la diferite limbi moderne, aşa cum menţionează în autobiografia sa. Din 1846 pînă în 1849 a studiat la Breslau dreptul şi ştiinţele politice, ocupîndu-se din nou, în paralel, cu studiul limbii şi al literaturii. În plus, ca liceean sau ca student a întreprins mai multe călătorii în străinătate, unele dintre ele de lungă durată. Încotro l-au purtat paşii se poate deduce din menţiunile întîmplătoare din *Bukarest und Stambul*, în care îşi aduce aminte de dumbrăvile de portocali din Hyéres, de banchizele Nordului, de cerul însorit al Italiei, de Piaţa San Marco din Veneţia, de Korfu şi de Capul Matapan (p.226). Din carte mai rezultă care sînt limbile străine pe care şi le-a însuşit pînă în 1857. Numărul lor este impresionant: engleza, franceza, italiana, spaniola, greaca veche şi neogreaca, maghiara, turca. Limba franceză o stăpînea suficient de bine ca să poată compune cu ajutorul ei poezii (exemple în carte la pp.168,357) şi nuvele (v. nota de la p.207)[7]. Din maghiară şi din neogreacă a tradus în limba germană o serie de poezii în *Bukarest und Stambul* (p.41 şi urm., p. 366 şi urm.).

Încă de timpuriu s-a încercat cu producţii literare sau jurnalistice proprii. A compus povestiri şi a publicat poezii în periodice ca *Abendzeitung* şi *Schlesischen Gebirgs-Blüten*, pe care apoi le-a încredinţat luminii tiparului şi sub formă de carte *(Primavera*, Breslau, 1851, IV, 112 p.)[8]. A făcut recenzii la reprezentaţiile teatrului din oraşul său natal şi a trimis articole, mai mult sau mai puţin regulat, la tot felul de organe de presă. Pentru ziarele *Schlesische Zeitung* şi *Deutsche Posener Zeitung* a scris pe teme ştiinţifice şi artistice, în calitate de corespondent de presă; pentru reputatul ziar din Augsburg, *Allgemeine Zeitung*, a compus între 1851 şi 1853 şi din nou între 1861 şi 1863 relatări despre evenimentele din Silezia. De la nu mai puţin renumitul ziar *Vossische Zeitung* primea pentru colaborările sale un onorariu anual de 100 de taleri, potrivit cursului din 1856. Aşa cum consemna în 1854, această activitate l-a ajutat să obţină mijloacele de subzistenţă pentru familia sa, care trăia în condiţii extrem de precare.

La începutul anilor '50 situaţia lui Kunisch era cît se poate de grea nu numai din punct de vedere economic. Căci lipsurilor materiale li s-a adăugat, determinîndu-le şi accentuîndu-le, faptul că omul se compromisese politic. În anul revoluţionar 1848, la vîrsta de douăzeci de ani, pe cînd era student, s-a înrolat într-un corp de voluntari din oraşul său natal şi, aşa cum se menţionează într-un raport poliţienesc despre activitatea sa, *«a rămas aici, fără a trece în legiunea academică înfiinţată ceva mai tîrziu şi care reprezenta o linie mai moderată»*. Pe deasupra, în ziarul *Schlesische Volkszeitung* a publicat la 20.11.1849 o poezie cu titlul *An die Sammler von Almosen für die Cholerakranken (Colectorilor de pomeni pentru bolnavii de holeră)*, în legătură cu care mai tîrziu, dorind să se explice, a observat că a compus-o în 1848, indignat de sprijinul pe cît de ostentativ, pe atît de insuficient, acordat bolnavilor de holeră lipsiţi de mijloace materiale. Publicarea poeziei l-a costat pe redactorul gazetei convocarea în faţa Curţii cu juraţi *«pentru incitare publică la ură a supuşilor statului, unii faţă de alţii»*, o amendă şi distrugerea exemplarelor confiscate. Ca şi cum toate acestea n-ar fi fost de ajuns, în luna martie 1850 Kunisch s-a adresat ziarului *Triersche Zeitung*, cu o orientare politică de stînga, oferindu-şi serviciile de corespondent pentru Silezia. Ţinînd seama,

---

Balban-Raumes. Festschrift zum 70. Geburtstag von Emanuel Turczinski (Din Cîmpia Prutului pînă la Vîrful Idei. Studii privind istoria,, literatura, etnografia şi istoria ştiinţelor în spaţiul balcano-dunărean. Volum omagial la cea de-a şaptezecea aniversară a lui Emanuel Turczinski), Editor Gerhard Grimm, München 1989, pp. 193—208.

[6] Exprimăm mulţumirile noastre domnului Hasheider, subprefect al districtului Schwalm-Eder din Homberg (Efze) şi domnului Paul Dietzler, vicepreşedinte al Asociaţiei Istorice din Melsungen, pentru indicaţiile preţioase în căutarea informaţiilor referitoare la autorul căruia îi este dedicat studiul de faţă.

[7] În *Bukarest und Stambul*, p. 207 nota, el aminteşte nuvela sa publicată în limba franceză, *La belle Florica (Frumoasa Florica)*, în care ar fi zugrăvit obiceiuri româneşti de nuntă. Nu menţionează unde şi-a publicat scrierea. N-am putut s-o depistăm. Cu siguranţă ele n-au fost cunoscute nici de alţi specialişti care s-au ocupat de Kunisch; cu toate acestea, Nicolae Iorga îl evidenţiază laudativ ca pe *«autorul unui volum* (sic) *de povestiri, pe care-l citează»* (op. cit., I, p. 27).

[8] Volumul de poezii, care nu poate fi găsit în nici una din bibliotecile publice din Republica Federală Germania, trebuie considerat pierdut.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

după cum scria el, de faptul că «*din pricina măsurilor luate de guvern, situația financiară a majorității gazetelor noastre democratice le-a obligat pe acestea la o economie strictă*», îi va face plăcere să ofere materiale, fără a fi remunerat. Și vorbind despre activitatea sa, adăuga: «*Dacă aceasta va fi, oricît de puțin, folositoare partidului, atunci aș fi foarte bucuros*» Scrisoarea a fost descoperită la o percheziție a redacției ziarului *Triersche Zeitung* și, împreună cu cellelalte fapte incriminatoare, a determinat punerea sub urmărire judiciară și disciplinară a autorului care era, din 1851, referent la Curtea de apel din Breslau. Iată ce se spune despre partizanul partidului democraților, într-o notă a Prezidiului Curții de apel din Breslau, datată 10.6.1852:

«*Nutrind convingerea că numitul Kunisch — în mod vădit un om foarte straniu, care în anul 1848 s-a abătut, cum au făcut-o din păcate și alții, de pe drumul cel drept, pe calea sa excentrică și care pe deasupra a fost ispitit să facă uz și să tragă foloase de pe urma presupuselor sale talente poetice și scriitoricești — nu este incorigibil și temîndu-ne mult mai mult de faptul că nestatornicia și neseriozitatea preocupărilor sale secundare ar putea impieta asupra viitoarei sale activități judecătorești, decît că orientarea sa politică ar face îndoielnică permisiunea de a-și continua cariera, s-a fost lăsat în seama subsemnatului Prezidiu ca numitului Kunisch să i se aplice o admonestare severă și un avertisment serios, ca urmare a atitudinii sale descrise mai sus, și conduita lui să fie urmărită cu atenție. Dar prin decizia ministerială de justiție din 24.1. a.c., numitul Kunisch a fost îndepărtat din funcția pe care o ocupă, deoarece prin conduita sa reprobabilă el s-a dovedit nevrednic de a mai funcționa în slujba sa actuală*».

Rîvnita carieră de jurist a tînărului de 24 de ani părea să fi luat sfîrșit. Ca atîția alți pașoptiști, Kunisch, care nu a rămas prea mult timp fidel ideilor democrate și, la începutul anilor cincizeci, a trecut în tabăra conservatoare probabil nu numai din oportunism, așa cum dovedește evoluția sa politică ulterioară, s-a străduit cu disperare să fie reprimit în serviciul statului, explicînd că acele veleități democratice au reprezentat niște rătăciri ale tinereții și punîndu-și în valoare schimbarea convingerilor sale politice. La data de 8 august 1853, prefectul de poliție din Breslau putea să raporteze că persoana concediată datorită mașinațiunilor sale democrate era supravegheată de poliție, dar că nu se putea consemna nimic în defavoarea sa. Cu o lună în urmă, atît de sever pedepsitul Kunisch obținuse cel puțin o reabilitare parțială, fiind angajat ca funcționar inferior, după ce, așa cum declară el însuși, a fost sprijinit de numeroși binefăcători sus-puși. Dar pentru că o astfel de poziție nu-i permitea să avanseze în formarea sa ca jurist, demersurile și petițiile au fost reluate. Au urmat alți trei ani de nevoi pînă cînd, în cele din urmă, mama lui Kunisch s-a adresat, la 9 mai 1856 prim-președintelui provinciei Silezia, într-o scrisoare imploratoare, cu rugămintea de a salva, printr-o recomandare binevoitoare, «*întreaga fericire a vieții unei familii atît de greu încercate*». Cererea mamei pare să fi fost aceea care a dus la depășirea definitivă a obstacolelor în procesul de formare a tînărului jurist. După trecerea unui examen corespunzător, el a obținut numirea ca magistrat guvernamental.

După scurgerea a numai nouă luni de activitate în noua funcție la guvernul din Breslau, a avut loc o nouă cotitură în cariera sa de funcționar. A început episodul pe care Kunisch — mai atras de poezie ,de limbile și de cultura altor țări, decît de clasarea zilnică a actelor — l-a simțit ca pe o oră astrală a vieții sale: trimiterea în Orient. Ea s-a datorat sus-amintitului Emil von Richthofen, un văr de-al mamei sale. Acesta fusese numit în chiar anul 1856 ca reprezentant al Prusiei în Comisia Europeană instituită prin Tratatul de pace de la Paris, care avea drept însărcinare să se informeze asupra stării Principatelor dunărene și să înainteze puterilor semnatare propuneri pentru organizarea acestora. În mod special, la Paris se stabilise ca Înalta Poartă să convoace în Moldova și Valahia cîte un Divan ad-hoc, adică o Adunare Națională, pentru a se da populației românești posibilitatea de a-și exprima doleanțele în legătură cu aceasta[9]. Sosit la București în luna martie 1857, împreună cu ceilalți membri ai Comisiei, Emil von Richthofen avea nevoie de sprijin. Pentru aceasta s-a adresat tot prim-președintelui Sileziei, despre care a mai fost vorba. Într-o adresă datată 23 iunie 1857 și trimisă acestuia, din București (originalul se află în actele personale ale arhivei Kunisch) el comunică faptul că a fost împuternicit de Președintele Consiliului de Miniștri al Prusiei să-și «*asigure el însuși ajutorul necesar lucrărilor de secretariat și de cancelarie, în raport cu scopul însărcinării, căci Berlinul s-ar afla în totală imposibilitate de a-i repartiza un secretar de legație*». Destinatarul scrisorii este apoi solicitat ca, din corpul de asesori sau magistrați stagiari de care dispune, «*să indice o persoană [...] care, în afară de o pregătire profesională generală, să stăpînească limba franceză în scriere ca și în vorbire și să aibă un scris plăcut*». Și Richthofen precizează chiar în propoziția următoare: «*Îl cunosc acolo pe magistratul stagiar Kunisch și cred că acesta ar întruni cu siguranță calitățile amintite*». Lucrul

[9] V. nota 5 și articolul despre Emil von Richthofen, p. 202 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cel mai important ar fi ca «*persoana respectivă să fie trimisă* de urgență». Pentru călătorie se alocă un avans de 100 de taleri. Suplimentul de îndemnizație se va ridica la 4 taleri pe zi («*luînd în considerare scumpirea de aici*»). Urmează apoi încă o observație în legătură cu durata presupusă a delegării — opt pînă la nouă luni — și cu utilitatea acesteia pentru instrucția lui Kunisch. În legătură cu ultimul punct se spune: «*Deoarece* [...] *sarcina care mi-a fost încredințată are în vedere participarea la reorganizarea situației externe și interne a unei țări tinere, timpul întrebuințat aici nici pe departe nu va împieta asupra procesului de formare, ci mai curînd va putea oferi o ocazie favorabilă pentru continuarea instrucțiunii*».

După aprobarea delegării sale, la 6 iulie 1857 Kunisch a pornit spre București, unde a ajuns pe data de 16 iulie. Activitatea sa în slujba Comisiei Europene a durat zece luni, pentru ca la sfîrșit să mai fie trimis — cînd și pe ce perioadă nu se poate preciza — de la București la Constantinopol[10]. La 10 august 1858 Emil von Richthofen i-a eliberat lui Kunisch un certificat asupra calificării și comportamentului său, adresat prim-președintelui. În el se constată îndeosebi: «*că în perioada respectivă numitul Kunisch l-a reprezentat în misiunea organizării tuturor ramurilor activității de Stat pe secretarul de legație, întrebuințat în altă funcție și că, în această calitate, a confirmat peste tot prin hărnicie, abilitate, pricepere lesnicioasă a problemelor, îndeminare în afaceri și cunoașterea limbii, ca și printr-un comportament deosebit de reținut și de cuviincios, și prin discreție în raport cu sarcinile care i s-au încredințat*».

Am fi bucuroși să cunoaștem date mai precise despre misiunile cu care «funcționarul auxiliar», cum se mai numea el oficial, a fost însărcinat și cu ce aspecte și probleme ale contextului românesc de atunci a intrat el în contact. Din păcate, sursele noastre nu ne oferă nimic în legătură cu aceasta.

Întors în patrie, Kunisch a fost trimis din nou la guvernul din Breslau, pentru a-și desăvîrși instrucția. Solicitase lucrul acesta pe data de 23 iunie 1858. La începutul lunii iulie 1860 devine asesor guvernamental. Cînd a încheiat prefața cărții sale *Bukarest und Stambul* — datată «*Simbăta morților* (2 noiembrie) *1861*» — activa în această calitate într-un post administrativ din Silezia Superioară. Următoarele etape ale vieții sale nu vor fi evocate aici decît sumar. În anii șaizeci îl găsim ocupînd diferite posturi (între care de mai multe ori subprefect comisarial) în Silezia, Prusia orientală și Berlin. Existența sa — caracterizată printr-o permanentă schimbare a domeniilor de activitate și a domiciliilor — se va liniști în momentul în care, în luna martie 1868, va fi numit subprefect în districtul Melsungen din landul Hessen. Aici se pare că, cel puțin la început, nu și-ar fi îndeplinit atribuțiunile funcției cu o conștiinciozitate de tip prusac. Chiar din primul an al activității sale a fost amenințat cu pedepse disciplinare, datorită nerezolvării la timp a unor îndatoriri, iar de cîteva ori acestea i s-au și aplicat. Prezidiului guvernamental din Kassel i s-au prezentat în martie și aprilie 1869 o serie de rapoarte despre «*neglijențele în serviciu și despre bizareriile subprefectului Kunisch von Richthofen*», despre «*excentricitatea*» sa, despre «*evidența și de altfel chiar de el recunoscuta nervozitate*». Ar fi fost (astfel se comunică autorităților superioare) «*de mai multe ori ironizat, încă în împrejurări anterioare, ca un om excentric și bizar*». În consecință, ministrul de interne al Prusiei a luat în considerare, în luna mai a aceluiași an, transferarea lui Kunisch, imediat ce se va ivi prilejul. Nu s-a ajuns însă la aceasta, fie datorită faptului că funcționarul superior al districtului a început să se poarte, din acest moment, mai puțin extravagant, fie pentru că în Melsungen și în Kassel lumea a învățat s-o scoată la capăt cu el.

Dacă nu a acordat întotdeauna atenția cuvenită îndatoririlor de serviciu, asta s-a datorat poate și faptului că îl interesau mai intens alte lucruri. Ca pe vremea cînd fusese tînăr student, s-a angajat și acum puternic în politică, dar de data aceasta, firește, de partea celor de dreapta. Pe aceștia i-a reprezentat ani de-a rîndul (1866—1868, 1873—1876, 1882—1885), ca membru al Partidului Conservator, în Camera Deputaților din Prusia. După cum menționează necrologul din ziarul *Hessische Blätter*, pe care l-am mai amintit, și-a mărturisit apartenența la conservatorismul prusac de veche tradiție, «*cu un anumit spirit exaltat*». «*Lipsit cu totul de spirit arivist și de carierism servil*», după cum se poate citi mai departe în acest articol, «*făcea chiar parte, la începutul anilor șaptezeci, din acel mic grup de veche tradiție conservatoare din Camera Deputaților, care în acea vreme mai încerca să opună principelui Bismarck o rezistență pe cît de tardivă și de insuficient întemeiată, pe atît de zadarnică și care din acest motiv și-a atras mult timp antipatia deosebită a ministrului cu mînă de fier*».

Faptul că nu cu mult înaintea morții sale prietenii din partid l-au dezavuat în mod public din punct de vedere politic și i-au refuzat o nouă candidatură pentru Camera Deputaților l-a mîhnit profund.

---

[10] După cele arătate pînă aici se dovedește a fi o eroare faptul că Iorga (op. cit., p. 37) plasează călătoria lui Kunisch în timpul Războiului Crimeei.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În anii petrecuți la Melsungen, Kunisch von Richthofen și-a dedicat din nou scrisului o bună parte din timpul său liber. După *Primavera* și *Bukarest und Stambul* n-a mai tipărit nici o carte, în schimb a publicat numeroase producții literare și de altă natură în diferite periodice. În legătură cu aceasta ne întemeiem pe ceea ce Emil von Richthofen[11] afirmă în 1884: «*Baronul Richard s-a făcut cunoscut ca publicist, îndeosebi în domeniul economiei politice, ca foiletonist și critic de artă, de asemenea ca poet, în domeniile din urmă publicînd în jurnale, reviste și ziare, dar de cele mai multe ori prin scrieri apărute anonim, și a întreținut relații multiple cu cercurile de învățați*».

Ziarul *Hessische Blätter* vorbește de «*numeroasele lucrări nuvelistice și beletristice*» pe care «*cel care a manifestat un viu interes pentru literatură*» le-ar fi furnizat în ultima vreme revistelor din Kassel, sub pseudonimul «Richard von Lukawetsch». Pentru a merge pe urmele acestor indicii ar fi nevoie, firește, de multă muncă de cercetare și de timp. Dar pentru că e de presupus că în această cuprinzătoare moștenire literară s-ar putea găsi și impresii sau amintiri legate de călătoria la București și Constantinopol, poate că întreprinderea aceasta nu ar fi zadarnică.

Kunisch von Richthofen a murit de inimă, la 1 noiembrie 1885, în Melsungen, ca urmare a unei infecții difterice.

III. Să ne adresăm acum, după ce l-am cunoscut pe autor, cărții sale. Ea a apărut în trei ediții. Primele două poartă titlul amintit, *Bukarest und Stambul. Skizzen aus Ungarn, Rumunien und der Türkei.* Textul lor este absolut identic, deosebirea constînd doar în faptul că pe pagina de titlu a primei ediții data apariției este 1861, iar pe a celei de a doua, 1866. Și editura (Nicolai'sche Buchhandlung) este aceeași. Mai există apoi o a treia ediție care, din punct de vedere al textului și al paginației e și ea pe deplin indentică cu cea din 1861. Totuși, aceasta prezintă nu numai un alt an de apariție — 1869 —, ci și un alt titlu: *Eine Fahrt nach dem Orient: Reisebilder aus Ungarn, Rumunien und der Türkei.* Ar fi greșit să vorbim de ediții diferite. Mai degrabă avem de a face cu un fenomen odinioară nu prea rar, cînd restul de ediție al unei cărți care nu s-a vîndut repede era repus în circulație după un anumit timp, într-o tranșă nouă, cu o foaie de titlu actualizată, pentru a da impresia unei noutăți. În cazul lui Kunisch este evident că acest procedeu a fost practicat de două ori. Nu este greu de ghicit de ce tranșa a doua a apărut tocmai în 1866: în anul în care Carol von Hohenzollern-Sigmaringen a devenit principe al României, în Germania se declanșează un interes crescînd pentru țara cu un întemeietor dinastic de origine germană[12]. În ce privește ediția din 1869, ea speculează desigur, prin noul ei titlu, fascinația larg răspîndită pe care Orientul o exercită asupra publicului.

În mod evident, cartea *Bukarest und Stambul* a fost scrisă la foarte puțin timp după călătorie și, parțial, poate chiar în cursul ei. În sprijinul acestei presupuneri vorbește un indiciu de la p. 252, în a doua jumătate a textului. Este vorba acolo de «*Rașid Pașa, decedat atît de brusc, cu aproximativ trei sferturi de an în urmă*». Deoarece acest om politic turc a murit la 7 ianuarie 1858, rezultă că la începutul toamnei anului 1858, deci la circa trei luni după reîntoarcerea sa, Kunisch scrisese peste jumătate din însemnările sale de călătorie. În ce privește succesul cărții nu se poate face nici o apreciere sigură. Demn de menționat este însă faptul că a fost copiată, ba chiar plagiată. Așa s-a întîmplat cu A.F. Heksch, în *Die Donau von ihrem Ursprung bis an die Mündung. Eine Schilderung von Land und Leuten (Dunărea de la izvor pînă la vărsare în mare. O descriere a ținuturilor și a oamenilor din zona dunăreană)* (Viena—Pesta—Leipzig 1881)[13]. Și mai interesant pare să fie faptul că în 1883/1884 au fost publicate extrase din cartea lui Kunisch în revista *Bukarester Salon. Illustrierte Rumänische Rundschau*[14], fără îndoială că la inițiativa lui Moses Gaster, un prieten intim al lui Eminescu. (Vom reveni asupra acestui aspect).

---

[11] R., *Geschichte... (Istoria...)*, vol. I, p. 641.

[12] Poate că în acest context e demn de menționat faptul că exemplarul ediției din 1866, folosit de noi, provine din Biblioteca de Curte a Principilor de Hohenzollern din Sigmaringen. Să mai observăm că nici această ediție nici cea din 1869 nu sînt consemnate în listele și cataloagele de cărți germane din secolul XIX. Doar cea din 1861 este, de fiecare dată, menționată.

[13] Mărturii în lucrarea noastră: *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum 1775—1918. Eine imagologische Studie (Imaginea românilor în spațiul de limbă germană, 1775—1918. Un studiu de imagologie)*, Köln, Viena, 1985, pp. 161, 191.

[14] Caietul 6, oct. 1883, pp. 270—281; Caietul 7, nov. 1883, pp. 327—333; Caietul 10, febr. 1884, pp. 458—467.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

La analiza cărții *Bukarest und Stambul*, prima problemă care se pune privește raportul dintre călătoria propriu-zisă în Orient și modul în care aceasta e prezentată. În acest sens, o comparație cu faptele arată că durata călătoriei și a ședерii sale a fost prelungită de Kunisch cu mult în planul ficțiunii. Am văzut că a parcurs distanța dintre Breslau și București în zece zile. Dar indicațiile de timp din primele capitole ale cărții, dedicate capitalei ungare, lasă impresia că numai acolo el și-ar fi petrecut aproximativ două săptămîni. În total, durata ședерii în străinătate a fost, cum rezultă din aceste indicații, de zece luni, din care perioada cît s-a aflat la Constantinopol trebuie să fi reprezentat cel mult cîteva săptămîni. Cu toate acestea, însemnările lui Kunisch indică numai pentru intervalul dintre călătoria pe Dunăre, începută puțin înainte de Orșova, și aproximativ mijlocul etapei din Constantinopol o durată de peste un an (v. pp. 325, 364). Chiar în orașul de pe malurile Bosforului călătorul afirmă că ar fi petrecut mai multe luni (v. p. 373). Avînd în vedere astfel de discrepanțe între textul literar și realitate, se poate presupune cu certitudine că însemnările de călătorie ale lui Kunisch conțin și în alte locuri, dacă nu chiar în genere, numeroase elemente de ficțiune.

Și pentru a mai rămîne la problema privind reflectarea desfășurării călătoriei reale în carte, este surprinzător să constați cît de sistematic se învăluie în tăcere autorul nostru în privința motivelor și scopurilor concrete ale călătoriei sale în sud-estul Europei. Atîta vreme cît nu s-a știut nimic despre persoana și despre viața sa, iar cititorul trebuia să se bazeze în exclusivitate doar pe indiciile care rezultau din descriere, întrebările «de ce?» și «în ce scop?» s-a făcut călătoria la București și la Constantinopol au rămas învăluite în cel mai deplin întuneric. După ce am aflat însă dedesubturile, putem interpreta corect citarea, altfel enigmatică, a Comisiei Internaționale pentru reglementarea viitorului țărilor dunărene (pp. 118, 121, 156), ca și a Divanului ad-hoc al Valahiei (p. 108 și urm.) Acum se explică și motivul pentru care călătorul a fost primit în cercurile cele mai selecte ale societății bucureștene, ba chiar la palatul domnitorului Alexandru Ghica: în calitate de secretar al părții prusace a Comisiei, avea pretutindeni ușile deschise.

În privința motivelor neobișnuitei discreții a lui Kunisch relativ la misiunea oficială a călătoriei sale nu se pot face decît speculații. E destul de probabil faptul că literatul s-a temut să nu-l discrediteze pe funcționar. E limpede că activitatea profesională și preocuparea auxiliară de scriitor nu trebuiau să fie puse în legătură; ceea ce concordă cu împrejurarea că, mai tîrziu, subprefectul districtului Melsungen și-a publicat lucrările nuvelistice sau beletristice anonim sau folosind pseudonimele. Poate că un anumit rol în toată această atitudine l-a jucat amintirea urmărilor nefaste, rezultate din orgoliul poetic și publicistic al anilor 1848/1850.

Oricît de brusc s-a produs călătoria în Orient, autorul volumului *Bukarest und Stambul* nu a pornit nepregătit la drum. Ce-i drept, el se amuză la un moment dat (p. 61) pe seama genului de călător care «*a distrus încă înainte de călătorie* [...] *toate impresiile directe, citind cărți de format mare*», așa încît «*atunci cînd a sosit ajunul călătoriei, de fapt însăși călătoria devine pentru el zadarnică*». Acestei «*preastimabile categorii*» autorul nostru nu i-ar aparține. Pe de altă parte el recunoaște ceva mai tîrziu (p. 283) că ar fi citit înainte de călătorie «*cîteva sute de cărți*» despre Orient. Luîndu-se în calcul exagerarea, se poate porni de la faptul că relatările lui din acea parte a lumii redau nu numai fapte trăite nemijlocit, ci se întemeiază și pe lecturi, între care ar fi de luat în considerare mai ales unele impresii de călătorie și descrieri istorice mai vechi. În cîteva rînduri, sursele pot fi identificate cu precizie. Este cazul interesantelor descrieri de la pagina 108 și urm., în legătură cu situația juridică a mahomedanismului și a turcilor din Valahia și Moldova, în baza vechilor Capitulații. Fără s-o spună, Kunisch reproduce aici uneori pe pagini întregi, cuvînt cu cuvînt, instrucțiunile oficiale primite de Emil von Richthofen în 1856, de la Președintele Consiliului de Miniștri von Manteuffel, pentru misiunea sa[15].

IV. O analiză cuprinzătoare a cărții — care nu stă în intenția studiului de față — ar trebui să se ocupe, între altele, și cu aspectele formale și de construcție ale acestor impresii de călătorie. Desigur, luată în sine, *Bukarest und Stambul* nu este o operă importantă din punct de vedere literar; dar ea trădează talent scriitoricesc și un condei iscusit. «*Pălăvrăgelile unui hoinar nevinovat*», cum le numește într-un rînd autorul (p. 283), mai pot suscita interes, fără îndoială, și astăzi, căci tonul liric, de romantic întîrziat, întins pe vaste porțiuni și înăl-

[15] V. publicarea acestor instrucțiuni la Stela Mărieș, *Die preussische Diplomatie und die Vereinigung der Rumänischen Fürstentümer. Bemerkungen auf Grund unveröffentlichter deutscher Unterlagen (Diplomația prusacă și Unirea Principatelor române. Observații pe baza unor documente germane inedite)*, în *Anuarul Institutului de istorie și arheologie «A. D. Xenopol»*, 18 (1981), pp. 52—67, aici p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ţat uneori pînă la reverie, nu trebuie să constituie neapărat un obstacol în calea receptării, ci poate să exercite o atracţie suplimentară. De altfel, o serie de nuanţe parodice şi umoristice ocazionale reuşesc să ţină în frîu romantismul. O abilitate ce trebuie pomenită în mod special este aceea pe care povestitorul o vădeşte în arta de a-l ţine pe cititor mereu treaz şi încordat, ducîndu-l de mînă, ca pe un egal, purtîndu-l pe amicul străin, în chip de gazdă, prin oraşul despre care e vorba la un moment dat, oprindu-se cu el în locurile mai interesante, răspunzîndu-i la întrebări şi făcîndu-l martor nemijlocit al unor întîmplări impresionante. În sensul acesta este tipic începutul descrierii vizitei la Divanul ad-hoc din Bucureşti (p. 118): *«Sîntem la Mitropolie. Vezi cum se înghesuie mii de oameni acolo, la clădirea din spatele bisericii? Hai să intrăm şi-ţi voi arăta un spectacol rar întîlnit»*. Sau cîteva rînduri mai departe: *«Ce înseamnă oare această Adunare?... Răbdare; am ajuns prea devreme, uită-te între timp în jurul tău. Mai întîi aici, în faţa ta, unde porturile pestriţe îţi atrag atenţia. Iată-l pe tînărul acesta, într-un halat lung, de culoare maro* [...] *(ş.a.m.d.)»*.

Dar să nu ne mai ocupăm în cele ce urmează de una sau de alta din problemele acestea ţinînd de forma artistică şi de modul de prezentare (cum ar fi, de exemplu, darul lui Kunisch pentru tot ceea ce este pitoresc, dar evidenţiat pe bună dreptate de Iorga[16]). Nu ne vom opri, în continuare, nici asupra conţinutului acestei cărţi de călătorie, atrăgînd atenţia asupra faptului că părţile importante în primul rînd pentru românist (pp. 47—223) au fost deja abordate de cercetători. Modul în care Kunisch a cunoscut şi înfăţişat România — mai precis Bucureştii şi Valahia — este prezentat în linii mari de Nicolae Iorga în cîteva pagini din *Istoria Românilor prin călători*[17]. În ce priveşte părerile despre locuitorii ţării, noi înşine i-am dat lui Kunisch de repetate ori cuvîntul în cadrul unui studiu de imagologie asupra modului în care sînt reflectaţi românii în spaţiul de limbă germană[18].

În completarea analizelor deja existente ar mai fi însă de evidenţiat ceva. Imaginea pe care o propune călătorul nostru, cu privire la ţară şi la oamenii din România sau la particularităţile lor cultural-istorice, se află într-o strînsă legătură cu ceea ce el şi contemporanii săi numeau «Orient». Prin aceasta se înţelegea, într-un sens mai larg decît cel acceptat de generaţiile ulterioare, şi acea parte a Europei care se mai afla încă în sfera de autoritate sau de influenţă a Turciei; şi pînă la constituirea României independente, Principatele dunărene intrau în această sferă[19]. Atunci cînd în discuţie erau problemele noii configuraţii politice din sud-estul Europei, în diplomaţie, în publicistică şi în istoriografie se vorbea în mod obişnuit de «chestiunea orientală» sau de «afacerile orientale»[20]. Pe de altă parte, procesul de occidentalizare a societăţii şi a culturii în Valahia şi în Moldova nu era prea avansat în epoca în care activează Comisia Internaţională. Este deci explicabil că începînd chiar cu fixarea titlului relatării sale de călătorie Kunisch face astfel de asociaţii în legătură cu «România». În 1861 şi 1866 el aşează Bucureştii şi Constantinopolul pe aceeaşi treaptă, pentru ca apoi, în ediţia din 1869 să subordoneze România, Ungaria şi Turcia conceptului general de «Orient». Nu trebuie însă trecut cu vederea faptul că imaginea sa despre România şi români evidenţiază nu doar coloratura specific naţională — asupra căreia s-a insistat în cercetările de pînă acum, ci şi o anumită nuanţă, s-ar putea spune, general-levantină. Împlinirea deplină a visurilor sale nostalgice despre o imaginară lume a Orientului, feerică şi răpitor de frumoasă, Kunisch a găsit-o, poate, abia la capătul călătoriei sale; de fapt, abia acolo se afla *«lumea depărtării, atît de bogată şi feerică»* (p. 2), de care se simţea atras, ca de o plină de promisiuni ţară a dorinţei şi a evadării, el, cel obosit de civilizaţie, cel cuprins de spleen şi de dor (după cum se prezintă în primele pagini ale cărţii sale) asemeni multor altor pelerini occidentali, ajunşi în Orient în secolul trecut[21]. Dar, măcar în parte, *«visele care povestesc în nordul îngheţat, despre ţara Soarelui răsare»* (p. 4), Kunisch

---

[16] Op. cit., p. 38.

[17] Acolo la pp. 37—44. Iorga reia aici ceea ce observa încă mai-nainte într-o lucrare despre Kunisch, şi anume *Trei călători în Ţările Româneşti: Corroni, Rey, Kunisch şi originea «Luceafărului» lui Eminescu* (în *Academia Română, Memoriile secţiunii istorice*, ser. III, tom V, Bucureşti, 1926, pp. 143—158).

[18] V. *Das Rumänenbild...* (*Imaginea românilor...*) (comp. acolo *Indexul* literaturii de bază).

[19] V. pentru aceasta Horst Fassel, *Südosteuropa und der Orient-Topos der deutschen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert (Europa de sud-est şi toposul Orientului în literatura germană din secolele 19 şi 20)*, în *Revue des études sud-est européennes*, 17 (1979), pp. 345—358.; V. ce asemenea *Das Rumänenbild...*, p. 27 şi urm.

[20] Un bun exemplu în legătură cu aceasta ne mai oferă, puţin înainte de sfîrşitul secolului, cartea lui Felix Bamberg, *Geschichte der orientalischen Angelegenheiten im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens, (Istoria chestiunii orientale în epoca Păcii de la Paris şi a Păcii de la Berlin)*, Berlin, 1892.

[21] În legătură cu nostalgia pentru Orient a secolului XIX, în Europa centrală şi de vest şi despre dedesubturile acesteia avem o bibliografie bogată. V. în special Friedrich Brie, *Exotismus der Sinne. Eine Studie zur Psychologie der Romantik (Exotismul simţurilor. Un studiu asupra psihologiei romantismului)*, Heidelberg, 1920; René Gérard, *L'Orient et la pensée*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

le-a văzut împlinite nu abia la Stambul, ci încă din București. Pentru el, ca de altfel în general pentru amatorii de Orient ai acelei epoci, în viziunea Orientului intră imaginea unui mod «primitiv» de existență, originar încă și nealterat de civilizație. Ceea ce caută acolo călătorul, printre altele, este *«proaspăta, sănătoasa barbarie»*, în contrast cu *«popoarele vlăguite ale civilizației»* (pp. 10, 26), sau *«impresiile primitiv-naționale»* (p. 37). De aceea el se arată entuziasmat să nu întîlnească în București uniformitatea plictisitoare, ca rezultat al *«educației mai rafinate»*, nivelatoare, și care ar înlătura tot ceea ce este caracteristic în *«metropolele lumii civilizației»* (p. 82). Așa de exemplu, se mai pot găsi în toate straturile societății, în locul *«acelor chipuri drăgălașe de reviste de modă, care-l aduc la disperare pe pictor, datorită lipsei de idee interioară»*, *«capete autentice, de caracter»*, și printre bărbați (așa cum îi poate observa în Divanul ad-hoc), fizionomii *«severe, puternice,» «cu trăsăturile cele mai hotărîte, modelate de o viață tumultoasă»* (p. 119). S-ar mai putea adiuce și alte mărturii în sprijinul faptului că acest călător vede unele particularități românești într-un constrast avantajos în raport cu cele occidentale[22]. O altă componentă marcantă a visului oriental al literaților europeni de atunci, care are importanță și pentru Kunisch, este ceea ce contemporanii francezi înțelegeau prin expresia «voluptés de l'Orient». Ca și în cazul altor entuziaști ai Orientului din acea epocă și la el nostalgia pentru exotism se îmbina cu nostalgia erotică. Însemnările sale de călătorie sînt pline de portretele unor seducătoare fete și femei frumoase, de toate naționalitățile și stările sociale, sau de povești de dragoste dureros de dulci. Și asta tocmai în acele părți ale cărții care au ca loc de desfășurare România, țara numită fără înconjur, *«țara iubirii»* (pp. 91, 211) și unde, în locul numeroaselor suferințe îndurate, cerul i-a dat poporului *«darul nepieritor al veseliei și iubirea abundentă și fierbinte»* (p. 92 și urm.). În lumina afirmațiilor pe care tocmai le-am făcut trebuie să recunoaștem și tragediilor amoroase (căci ambele basme din Valahia integrate de Kunisch în cartea sa de călătorie se vădesc a fi din această categorie) o notă specific orientală.

V. În fine, iată și cea mai importantă dintre întrebările care se pun în legătură cu *Bukarest un Stambul*. Ea privește importanța acestei cărți pentru geneza *Luceafărului*.

Dintre cele două basme românești, acela care prezintă o mai mare importanță pentru Eminescu este tipărit la paginile 180—193. Așa cum am mai arătat la început, el poartă titlul *Das Mädchen im goldenen Garten (Fata din grădina de aur)*. Personajele lui principale sînt o frumoasă fată de împărat, un fiu de rege, care-i cîștigă dragostea, și Smau (în ortografia de azi: Zmeul), un puternic spirit al muntelui, capabil să se metamorfozeze, care iubește și el fata și este gata, de dragul ei, să-i înapoieze lui Dumnezeu nemurirea ce i-a fost dăruită. Cînd Smau vede cum prințul fuge cu iubita sa, personajul supranatural varsă o lacrimă, *«prima de la începutul eternității, iar lacrima cade pe fundul mării sub forma unei perle minunate»*. Dar Smau se și răzbună. O ucide pe frumoasa fiică de împărat, răsturnînd peste ea o stîncă de mărimea unui palat.

Discreția, atît de caracteristică pentru *Bukarest und Stambul*, în ce privește dezvăluirea dedesubturilor legate de punerea la cale și de desfășurarea călătoriei, se vădește din nou

---

romantique allemande (Orientul și gîndirea romantică germană), Paris, 1963; Wolfgang Reif, *Zivilisationsflucht und literarische Wunschräume (Fuga de civilizație și spațiile literare ale dorinței)*, Stuttgart, 1975; Edward Said, *Orientalismus, (Orientalismul)*, Frankfurt, 1981; Andrea Fuchs-Sumiyoshi, *Orientalismus in der deutschen Literatur (Orientalismul în literatura germană)*, Hildesheim-Zürich, 1984; Thomas Tilcher, *Der orientalische Traum der Schriftstellergeneration von 1848. Maxime Du Camp, Literat und Vagabund (Visul oriental al generației de scriitori de la 1848. Maxime Du Camp, literat și vagabond)*, Heidelberg, 1985; Ștefan Koppelkamm, *Der imaginäre Orient. Exotische Bauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa (Orientul imaginar. Construcții exotice din secolele XVIII și XIX în Europa")*, Berlin, 1987.

[22] Pe de altă parte — și în aceasta se poate constata o anumită tensiune între sentiment și rațiune, la autorul nostru — Kunisch înregistrează cu satisfacție progresele națiunii române pe drumul modernizării și al emancipării politice. Pașoptistul de odinioară manifestă multă simpatie pentru eforturile de independență ale românilor, în anii 1857/58. În acest sens v. capitolul *Eine Divans-Sitzung (O adunare a Divanului)* (pp. 108—121). Din cînd în cînd se manifestă și înclinația lui Kunisch pentru autoironie. Așa de exemplu în momentul în care el, cel obosit de civilizație, aflat în căutarea «impresiilor naționale primitive», relatează despre o convorbire (p. 107) pe care a avut-o cu două doamne, într-un salon din București; *«Valahii sînt întotdeauna dornici să audă ce impresie face asupra străinilor țara lor; nici eu nu am scăpat de o asemenea întrebare abia mascată. «Ceea ce am întîlnit aici m-a surprins». — «Un compliment cît se poate de echivoc» a replicat doamna care cîntase, «biata noastră țară e socotită ca fiind barbară de către locuitorii statelor civilizate, așa încît probabil că produce uimire faptul că știm să citim și să scriem, că ne comportăm manierat și că nu avem ținele atîrnate de nas și de buze». — «Și că străinul poate veni în țara noastră fără a avea nevoie de călăuză», a adăugat zîmbind prietena ei, o tînără doamnă, aparținînd uneia din cele mai vechi familii din Răsărit [. . .]"*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și în aceea că, spre părerea de rău a istoricului literar, Kunisch nu ne permite să aflăm unde, cum și prin cine a cunoscut *Das Mädchen im goldenen Garten* (ca de altfel și celălalt basm). Este vorba de o lacună de informație cu atît mai regretabilă cu cît ambele basme nu au fost consemnate nicăieri altundeva[23]. Se poate presupune că autorul a avut la dispoziție un text original, în limba română, pe care l-a tradus el însuși în limba germană (în felul în care a mai oferit traduceri proprii din ungară și din neogreacă). Avînd darul limbilor străine și sprijinindu-se pe unele cunoștințe elementare, însușite deja, va fi învățat repede și «*rumuna*» sau «*valaha*», cum o numește el. Iată ce observă Kunisch în legătură cu aceasta (p. 122): «*Ca urmare a unui rămășag pe care l-am făcut cu o persoană de la fața locului, mi-am însușit în prima parte a șederii mele în Principatele dunărene limba valahă, ale cărei elemente de bază le deprinsesem ca student, pe cînd învățam limbile romanice înrudite cu ea*».

În rest, rămînem în terenul ipotezelor. Ceea ce se poate spune însă cu oarecare siguranță despre sursa creației eminesciene se datorează cercetărilor aplicate, de natură textinternă, întreprinse de D. Caracostea (și strînse în volumul *Creativitatea eminesciană*, 1943)[24]. Bazîndu-se pe lucrările de tipologie a basmului ale școlii finlandeze (Aarne, St. Thompson), el a căutat să determine, cu argumente convingătoare, în ce măsură povestirea poate fi considerată un basm popular autentic și în ce măsură ea evidențiază elemente ce izvorăsc numai din dorința lui Kunisch de a face literatură. Abstracție făcînd de o serie de mărunte înfrumusețări poetice, invenție proprie și adaos al autorului nostru se dovedește a fi în special motivul dorinței făpturii supranaturale, cuprinsă de dragoste, de a deveni muritoare; aici se adaugă și faptul că Smau se înalță la Dumnezeu, pentru a-i prezenta rugămintea sa, Dumnezeu deschizîndu-i însă ochii asupra legăturii amoroase a frumoasei prințese cu rivalul său[25]. De asemenea, numai lui Kunisch însuși i se poate datora sfîrșitul întunecat al povestirii, care nu se potrivește cu convenția finalurilor de basm și care ne amintește mai degrabă — vom adăuga noi — de mitul antic al lui Akis, Galateea și Polifem. Acest final care creează o impresie disonantă (să mai amintim faptul că feciorul de rege se va prăpădi, datorită unui romantic dezgust față de viață), conferă întregii povestiri un caracter de tragedie erotică, străin de spiritul poveștilor populare.

Făcînd dintr-un spirit al muntelui un Luceafăr, Eminescu pornește de la Kunisch ca de la un izvor explicit al inspirației sale. Într-o notă marginală la una din ultimele variante ale celebrului poem, el reține, privitor la proveniența motivului și la interpretarea lui alegorică (mai exact spus ar fi: simbolică), prin poezie, următoarele: «*În descrierea unui voiaj în țările române, germanul K.* [*unisch*] *povestește legenda Luceafărului. Aceasta e povestea; iar înțelesul alegoric ce i-am dat este că dacă geniul nu cunoaște nici moarte, și numele lui scapă de noaptea uitării, pe de altă parte aici, pe pămînt, nici e capabil a ferici pe cineva, nici capabil de-a fi fericit. El n-are moarte, dar n-are nici noroc. Mi s-a părut că soarta Luceafărului din poveste seamănă mult cu soarta geniului pe pămînt și i-am dat acest înțeles alegoric*»[26].

E firesc să presupunem că Eminescu a dat peste *Bukarest und Stambul* pe cînd se afla la studii la Berlin (semestrul de vară 1872 — semestrul de vară 1874). Mai întîi a pus la punct, în 1873/1875, o destul de fidelă traducere în versuri a basmului, care a fost publicată după moartea sa (în 1902, în ediția de opere scoasă de Ilarie Chendi). Din anii 1880/1882 datează apoi diversele stadii de prelucrare a poemului, care a fost încheiat, după elaborarea a patru versiuni, la 28.10.1882 și s-a publicat în numărul din aprilie 1883 al *Almanahului Societății academice social-literare «România jună»*, care apărea la Viena[27]. Chiar în același an 1883, Moses Gaster putea să-l indice pe Kunisch drept sursă a poemului *Luceafărul*, într-o carte

---

[23] «[. . .] *nici o colecție românească de folclor nu a înregistrat un basm asemănător celui transpus de Eminescu în LUCEAFĂRUL*», se afirmă într-un studiu mai recent despre geneza poemului eminescian (Mircea Popa, „*«Legenda» Luceafărului*", în *Tribuna*, 4.3.1971, p. 6. Oarecum asemănătoare cu basmul este o legendă etiologică din Transilvania, care relatează despre dragostea unui înger pentru o păstoriță. Speriat de faptul că îndrăgostitul ar vrea să renunțe la natura sa angelică, de dragul frumoșilor ochi ai păstoriței, Dumnezeu îl preface pe el și pe ceilalți îngeri în stele care, de bucurie că pot privi mereu viața de pe pămînt, strălucesc pe cer. (Autorul datorează cunoașterea acestui studiu de M. Popa unui indiciu furnizat cu bunăvoință de dr. Florin Manolescu, din București). Nicolae Georgescu (v. nota 1) presupune — pornind de la descrierea locurilor de desfășurare a acțiunii basmului — că povestea înregistrată de Kunisch și-ar trage obîrșia din Țara Făgărașului, nu departe de muntele Moldoveanu.

[24] Cartea *Creativitatea eminesciană* (București, 1943) este mai recent accesibilă ca parte din antologia D. Caracostea, *Studii eminesciene*, ediție îngrijită de Ion Dumitrescu, București, 1970 (aici figurînd la pp. 1—108). Citîm potrivit acestei ediții noi. — Al. Bistriteanu nu aduce date noi în *Primii culegători de basme românești (Frații Schott, Obert, Kunisch)*, în *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, an 5, 1 —2 (1956), pp. 13—40 (despre Kunisch la pp. 38—40).

[25] V. Caracostea, *Studii. . .*, p. 50 (și mai-nainte la p. 45 și urm.).

[26] Însemnarea se găsește în manuscrisul 2275 B, f. 56, de la Biblioteca Academiei Române (citat după un comentariu al lui Perpessicius din ediția sa Eminescu, *Opere alese*, vol. I, București, 1964, p. 364).

[27] Datele și faptele menționate după Caracostea, *Studii. . .*, p. 58 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

care a fost definitivată cu puțin înainte de tipărirea poemului[28]. Desigur, dacă filologul arată în amintirile sale[29], publicate cu aproape o jumătate de secol mai tîrziu, că el a fost cel care i-a indicat poetului basmul *Fata din grădina de aur*, lucrul acesta nu e plauzibil în primul rînd din cauza cronologiei, căci el avea doar 16 sau 17 ani cînd Eminescu a început traducerea sa în versuri.

În ce privește modul în care poetul a prelucrat din punct de vedere poetic originalul, sînt suficiente cîteva observații sumare. În *Luceafărul* nu se mai păstrează întreaga relatare amănunțită a primei părți a basmului, în legătură cu pătrunderea plină de peripeții a fiului de rege în grădina de aur, cu fuga celor doi îndrăgostiți și urmărirea lor de către împărat. Adevăratul protagonist devine făptura supranaturală, care s-a dezbărat de toate trăsăturile înspăimîntătoare ale lui Smau și care, la decepționarea speranțelor sale de dragoste nu răspunde prin răzbunare, ci prin retragerea contemplativă a geniului în singurătatea rece a celor nemuritori. Dacă trecem în revistă totalitatea acestor modificări, putem evidenția două tendințe de bază, prin care poezia se deosebește de basm: o totală liricizare a originalului preponderent epic și o adîncire simbolică a povestirii, explicată chiar de Eminescu și în legătură cu care, aproape că nu mai e nevoie s-o spunem, interpretarea personală a poetului în ce privește «semnificația alegorică» a *Luceafărului*, nu acoperă decît parțial bogăția de conținut a creației sale — sumă și sinteză a tuturor marilor teme din arta sa lirică[30].

Fetei din grădina de aur îi urmează la Kunisch *Die Jungfrau ohne Körper (Fecioara fără corp)* (pp. 194—203). Și acest al doilea basm poate fi interpretat ca dramă amoroasă cu trei personaje principale. Avem din nou de a face cu o povestire în triunghi, dacă ne este îngăduită formularea aceasta mai liberă, cu doi actori muritori și unul nemuritor, deosebirea fiind că în primul basm era vorba de o fată care se afla plasată între doi adoratori, în timp ce în cel de al doilea avem un tînăr între două femei. Eroul este acum un fiu de cioban care, bucurîndu-se de favorurile zînelor, ale ursitoarelor (în carte, greșit tipărit «*Urbitelle*»), primește de soție o prințesă minunat de frumoasă, dar se mistuie de dor pentru cea mai frumoasă dintre toate, fantomatica fecioară fără corp. O cercetare textinternă, care să se sprijine pe metoda lui Caracostea ar avea ca rezultat, fără îndoială, faptul că și de data aceasta Kunisch a intervenit artistic în originalul povestirii populare, schimbîndu-i structura. Eminescu a efectuat o transpunere în versuri și după basmul *Fecioara fără corp*, sub titlul *Miron și frumoasa fără corp*, fără ca totuși să se mai lase o dată inspirat pentru a realiza o creație poetică proprie[31]. Merită să fie amintit în acest context că, dacă nu la el, totuși la un contemporan de-al său, Ronetti-Roman, ecoul celui de-al doilea basm al lui Kunisch a răsunat într-o creație literară personală. Amplul poem al lui Ronetti-Roman, *Radu* (apărut în 1878), echivalează cu o altă traducere în versuri a *Fecioarei fără corp* și cu toate că valoarea ei este mult inferioară tălmăcirii lui Eminescu, ea reprezintă totuși o nouă mărturie remarcabilă pentru receptarea lui Kunisch în România, în timpul vieții autorului. În fine, mai există și o dramatizare a basmului: piesa în cinci acte *Frumoasa fără trup* de Nicolae Iorga, datînd din anul 1929. E lesne de presupus că piesa derivă din interesul autorului pentru cartea lui Kunisch, căci doar cu cîțiva ani mai-nainte el produsese paginile din *Trei călători...* și din *Istoria românilor prin călători*, citate de noi mai sus[32].

Klaus HEITMANN

(Urmare în pag. 329)

[28] M. Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883 p. 549. După cum constată Mircea Anghelescu (citat după N. Georgescu, cf. nota 1), această carte a apărut în februarie/martie 1883.

[29] *M. Gaster în corespondență*, ediție îngrijită de Virgiliu Florea, București, 1964, p. 139.

[30] Cf. Matei Călinescu, *Titanul și geniul în poezia lui Eminescu*, București, 1964, p. 139.

[31] Alte amănunte despre *Miron și frumoasa fără corp* la Perpessicius, în *Alte mențiuni de istoriografie literară și folclor 1957—1960*, București, 1961, pp. 108—121 și Ion Rotaru, *Eminescu și poezia populară* București, 1965, pp. 171—179.

[32] V. notele 2 și 17.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

RETORICA MELANCOLIEI

(II)

Persoană și «persona». Într-una din scrierile sale tîrzii, Martin Heidegger definea încă o dată, după alte circumscrieri anterioare (*Vom Wesen der Wahrheit; Platons Lehre von der Wahrheit*), *«esența adevărului»*. De data aceasta *«adevărul»*, în spiritul radical al gîndirii sale, trasează clivajul între ceea ce el numește *«sfîrșitul filosofiei»*, adică faptul că *«în epoca prezentă»* filosofia *«a intrat în stadiul ei terminal»* și urgența de a preciza *«quelle tâche, à la fin de la philosophie, demeure réservée à la pensée?»*[1]. «Adevărul» apare, astfel, drept limbul suspendat între «împlinirea» metafizicii platoniciene (*«... la locution» „fin de la philosophie" «signifie l'achèvement de la métaphysique. Mais d'un bout à l'autre de la philosophie, c'est la pensée de Platon qui, en diverses figures, demeure déterminante. La métaphysique demeure de fond en comble platonique. Nietzsche lui-même caractérise sa philosophie comme retournement du platonisme. Avec le retournement du platonisme c'est donc la plus extrême possibilité de la philosophie qui se trouve atteinte. Fin signifie achèvement; achèvement signifie rassemblement sur les possibilités les plus extrêmes»*[2]) și regăsirea sensului presocratic al adevărului ca *aletheia*, *«starea de nonretragere» («ces questions dont la philosophie s'abstient si étrangement, nous ne pouvons pas même les poser aussi longtemps que nous n'avons pas fait l'épreuve de ce dont il a fallu à Parménide faire l'épreuve: l'aletheia l'état de non-retrait. Si je traduis obstinément le mot aletheia par „état de non-retrait", ce n'est pas par amour de l'étymologie, mais par souci de la chose même à laquelle il faut avoir affaire pour lui demeurer fidèle en méditant ce qui est nommé: être et pensée. N'être pas en retrait est pour ainsi dire l'élément de la Lichtung, dans la clairière de l'Ouvert, qu'aussi bien que l'être et que la pensée, la vérité elle-même peut-être ce qu'elle est"*[3]). Cu alte cuvinte, adevărul reprezintă, în acest moment, *«l'entre-deux»* între *«uitarea uitării»* adevărului lui Parmenide și *«sarcina»* gînditorului de a-și aminti uitarea și ceea ce a uitat: dublu miraj restrospectiv și prospectiv, anamorfoză a gîndului naufragiat în limpezimea *«esenței adevărului»*. Interpretînd fragmentul VI al lui Parmenide: *«Il est necessaire de dire et de penser que l'étant est»*, Heidegger așează la originile metafizicii occidentale paradoxul acestui dezastru al cugetului într-un exces de transparență: *«Autrefois une clarté singulière rayonnait à travers le Dit de cette phrase en sorte que ce qu'elle impliquait de question était noyé dans cette clarté»*[4].

«Gîndirea» care anunță *«sfîrșitul filozofiei»* va trebui să reformuleze *«întrebarea»* pe care *«fraza»* parmenidiană o oculta în propria ei *«limpezime»*, acea *«întrebare asupra esenței ființei»* (Seinsfrage) care modulează întreaga operă a lui Heidegger. Dar această «sarcină» nu este a nimănui, iar *«adevărul»* pe care năzuiește să îl reamintească nu poate sălășlui în enunțul nici unui glas «auctorial». «Gîndirea» care consacră amurgul «metafizicii» nu reprezintă o inițiativă a «gînditorilor». «Cuvîntul» în care ea se încorporează nu este rostit de subiectul empiric al unui «auctor», ci îl traversează ca pe un spațiu rezonator și se rostește pe sine prin această mediere numită «ascultare». *«Heraclit cel obscur»* îi sugerează lui Heidegger dublarea distincției dintre «metafizică» și «gîndire» cu aceea dintre narcisismul complezent al «gînditorului» și umilința «ascultătorului» parcurs de Cuvînt, cu aceea dintre hedonismul Ideii reflectate asupră-și și asceza «auzului» în care se revarsă, ca într-un vas de electiune, Logosul-Physis-Aletheia, încă nedegradat în paradigme platoniciene: *«A l'écoute non de moi-meme mais du Logos»* (Fr. 50). Separația radicală dintre *«persoană»* și *«persona»* în concepția lui Heidegger nu este străină de exegeza acestui «fragment» heraclitean: *«Les choses de la pensée sont très particulières. La parole des penseurs n'a pas d'autorité. Cette parole ne connaît pas d'auteurs»*[5].

«Fragmentul» lui Heraclit reprezintă stratul cel mai arhaic al unui palimpsest în profunzimea căruia, din adînc spre suprafață, se desăvîrșește cumplita consumpție a ființei contingente în «cuvîntul» care o traversează, regresia tragică a *«persoanei»* în *«persona»*, a chipului în masca ce i se substituie printr-o anamorfoză blocată în momentul negativ al ambiguității ei ludice. «Stratul» următor al palimpsestului este istoria regelui Oedip, al cărui chip mutilat devine o mască tragică în clipa cînd «Cuvîntul» apollonic se întrupează în ființa lui neștiutoare. *«Est-ce que c'est au moment où je ne suis rien que je deviens un homme?»*.

---

[1] M. Heidegger — *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* în *Kirkegaard vivant*, NRF, Gallimard, 1966, p. 167 (trad. de Jean Beaufret și François Fédier).

[2] Ibid., pp. 167—168.

[3] *Ibid.*, pp. 171—172.

[4] M. Heidegger — *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1961, p. 167.

[5] Id. — *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, trad. de A. Préau, p. 278.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În acest «moment», neantul chipului secretă hieroglifa fără noimă a «măștii» însingerate.

În *Rémarques sur Oedipe*, Hölderlin asociază acestui semn al chipului fulgerat dubla suferință a coincidenței instantanee a ființei cu «Cuvîntul» și a «separației» lor prin traversarea ființei de o semioză care nu îi dăruiește sens: «*La représentation du tragique repose principalement sur ceci que l'inoui (comment le Dieu-et-homme s'accouple et comment, toute limite abolie, la puissance panique de la nature et le tréfonds de l'homme deviennent Un dans la fureur) se conçoit par ceci que le devenir-un illimité se purifie par une séparation illimitée*[6].

Acest al treilea strat al palimpsestului, construit pînă acum prin relație inter-textuală, se închide asupră-și într-un «*pli*» intra-textual: un vers din *Deuxiéme esquisse pour Mnémosyne* explicitează fraza aparent criptică din *Remarques* în care Oedip este transfigurat de paradoxul acestei semioze sacre în violența căreia se împlinește consumpția «sensului». Ceea ce rămîne este un «semn» hermetic suspendat în absența veșnică a noimei: «*Ein Zeichen sind wir Deutungslos...*» (*«Nous sommes un Signe hors du Sens».*)

Ultimul strat al palimpsestului — fraza heideggeriană: «*Cette parole ne connaît pas d'auteurs*» — reface articulația inter-textuală, încheie procesiunea de «personae»: Heraclit, Sofocle, Hölderlin, Heidegger, adîncite în «ascultarea» «Cuvîntului» și le consacră unui sublim anonimat.

În gîndirea lui Jacques Lacan, «adevărul» pare să nu fie această energie care desăvîrșește consumpția chipului uman în «masca» sortită unei rostiri în afara «Sensului», ci, dimpotrivă, clivajul care îngăduie deosebirea «persoanei» de «persona» care o disimulează fără a o asimila, care împiedică identificarea lui Oedip — «monstrul» numinos cu labirintul simbolic construit de logica abstruză a unui Apollon de nadir. «*Cette vérité, écrit Lacan, sans quoi il n'y a plus moyen de discerner le visage du masque, et hors laquelle il apparaît n'y avoir pas d'autre monstre que le labyrinthe lui-même qu'elle est-elle?*»[7]. În realitate, ceea ce Lacan numește «*le discours universel*» instaurează același regim transsubiectiv al adevărului ca și «Cuvîntul» fără «autor» despre care vorbește Heidegger. El nu «șterge», însă, «chipul» pentru a-i substitui o hieroglifă «în afara Sensului», ci «decapitează» acel «ego» particular și contingent care pretinde cu prezumție să rostească «adevărul»: «*S'il y a une image qui pourrait nous représenter la notion freudienne de l'inconscient, c'est bien d'un sujet acéphale, d'un sujet qui n'a plus d'ego, qui est extrême à l'ego, décentré par rapport à l'ego, qui n'est pas de l'ego. Et pourtant il est le sujet qui parle...*»[8].

«Ordinea simbolică» a limbajului și a «Legii» destituie «eul», simplă «funcție a imaginarului», din centrul în care îl imobilizase fascinația narcisică și iluzia de a fi originea discursului «auctorial». Dislocat și ex-centric, «ego» este traversat de limbajul «inconștient» pe care se amăgea că îl rostește: «*C'est mon inconscient, c'est cette parole qui parle en moi, au-delà de moi ...*»[9]. Această transcendență paradoxală care «vorbește» «dincolo» de *ego* pentru că îl traversează, adică după ce «vorbește» în el, venind de «dincoace» de el (*Il y a un au-delà de* l'ego *un inconscient, un sujet qui parle inconnu au sujet*[10]. *Cette parole qui est dans le sujet sans être la parole du sujet*[11]) pune în chestiune identitatea acelei «voci» prin care «discursul universal» se rostește dincolo de inițiativele saturate de «imaginar» ale «eurilor» contingente.

Cu alte cuvinte, singura certitudine pe care o oferă «adevărul» acestui «discurs universal» este rigoarea inconceptibilă a «labirintului» pe care «ordinea simbolică» l-a cristalizat și din «centrul» narcisic al căreia a dislocat «eul» «auctorial» ipostaziat, substanțializat, al psihologiei tradiționale, subiectul «cogito»-ului cartezian. Există oare, captiv în «fraza fundamentală» care îl vorbește, un «alt» monstru decît «labirintul însuși» al «frazei», un monstru fără de care «fraza» nu ar mai rosti «adevărul», adică nu ar mai aparține «simbolicului» (care instituie, ca limbaj, dimensiunea adevărului în cuprinsul realității) și ar cădea, asemeni unui obiect inconceptibil, într-o lume de dincoace de limbaj în care realul nu este adevărat sau fals, ci este, pur și simplu, în afara oricărei determinări? «*Qui est-ce qui est saisi dans cette trame symbolique, dans cette phrase fondamentale qui insiste au-delà de tout ce qui nous pouvons saisir des motivations du sujet?*»[12].

Pentru ca «monstrul» să nu coincidă cu «labirintul» care-l secretă, pentru ca «eul» narcisic să nu se identifice cu oglinda în care tinde să naufragieze, «ordinea simbolică» «decapitează» «subiectul» de «eul»

---

[6] Hölderlin — *Remarques sur Oedipe*, *Remarques sur Antigone*, Bibliothèque 10—18, Paris, trad. de François Fédier, p. 27.

[7] Jacques Lacan — *La chose freudienne*, in *Écrits*, I, Éditions du Seuil, 1971, p. 26.

[8] Id. — *Le séminaire*, livre II Édition du Seuil, Paris, 1978.

[9] Ibid., p. 203.

[10] Ibid., p. 204.

[11] Ibid., p. 203.

[12] *Ibid.*, p. 244;

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

său pe care îl sustrage mirajului relației speculare, adică fascinației identității cu sine, îl multiplică și îl dispersează. «Eul» centrat și cefal devine prin «decapitare» «simbolică» «hidra» poli/a/cefală. În «labirintul» «frazei fundamentale», «monstrul» este inexistent și ubicuu, se află pretutindeni și nicăieri. *«Au point ou l'hydre a perdu ses têtes, une voix qui n'est plus que la voix de personne...»*[13].

Glasul unanim și impersonal prin care se rostește pe sine «discursul universal» constringe dezordinea și instantaneitatea identificărilor imaginarului la durata calmă și articulată a ordinii simbolicului. Prizonier în «trama» lui, «subiectul» acefal enunță istoria fără noimă a instituirii și punițiunii lui prin «Legea» limbajului. *«N'est-ce pas plutôt la voix | Qui se connait quand elle sonne | N'être plus la voix de personne | Tant que des ondes et des bois?». C'est du langage que parle ici Valéry. Et peut-être, en effet, faut-il au dernier terme la reconnaître, cette voix, pour la* **voix de personne»**[14].

Dar acefalia care pedepsea excesele auzului narcisic și prescria asceza de a discerne *«glasul nimănui»* era un gînd heraclitean (cfr. *«A l'écoute non de moi-même mais du Logos»*, Fr. 50). Fraza lui Heidegger: *«Cette parole ne connait pas d'auteurs»* și invocarea de către Lacan a sintagmei lui Valéry pentru a descrie regimul paradoxal al *«discursului universal»* primesc, deopotrivă, reflexul acelui «adevăr» presocratic, însă neipostaziat în Idee platoniciană, al cărui miraj îl atrage pe Narcis în adîncul oglinzilor conștiinței. Narcis acefal, exilat la limita apelor speculare și pentru care Eco (dublul lui acustic) repetă inutil «glasul nimănui». Heraclit-Heidegger-Valéry-Lacan, hidră proteică, prizonieră în mreaja *«frazei fundamentale»*, palimpsest sonor în care, din strat în strat, o altă ilustră «persoană» modulează ca un ecou anonim *«discursul universal»*. Vid politrop, situat în perpetuă exterioritate în raport cu propria-i esență, imanență extravertită și exilată din propria-i intimitate: *«...Nous pourrons appeler* **Ne me** *ce sujet hors du sujet qui désigne toute la structure du rêve... Ce qui dans le sujet est du sujet et n'est pas du sujet, c'est l'inconscient»*[15].

Dar această *«modulare»* din *«persoană»* în *«persona»* a «Logosului» presocratic nu reprezintă «exprimarea» sau «comunicarea» unui gînd «particular» pentru că *«la parole des penseurs n'a pas d'autorité»*. Aceste repere atît de spațiate care dau un plus aparent proferării continue a «Cuvîntului» cosmotet vădesc natura deictică la care gîndirea lui Heidegger reduce restul unei voci «auctoriale» destituite din «auctoritatea» ei originară. *«Un auteur, s'il était ce que dit le mot, n'aurait rien à exprimer, rien à communiquer. Il ne devrait même pas vouloir inciter car ceux que l'on a incités sont déjà sûrs de leur science. Un auteur engagé sur des chemins de pensée ne peut, dans le cas le plus favorable, que montrer de loin (Weisen), sans être lui-même un sage (Weiser) au sens de* **sofós»**[16]. «Autorul» este în sens etimologic *(s'il était ce que dit le mot)* un *Da-sein semantikos*, un *«être-là»* care *«face semn»*, care *«arată de departe»* spre *Sein* ce se vădește și se ocultează prin însuși faptul «dezvăluirii» sale. O semioză deschisă parcurge seria de «personae» care marchează istoria metafizicii occidentale, dar «Sensul» ei nu se concentrează în nici un vas de electiune iar «înțelepciunea» ei nu se epuizează în nici un gînd contingent.

Cornel Mihai IONESCU

[13] *Ibid.*, p. 202.
[14] *Ibid.*, pp. 73—74.
[15] *Ibid.*, pp. 191.
[16] M. Heidegger — *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, Vorwort.

SERIA ARHETIPALĂ A FEMINITĂȚII*

Feninitatea

a). **Femeia.** Pe lîngă apă, noapte și somn, arhetipul fascinează de asemenea pămîntul. Am avut prilejul să vorbim despre acest lucru cînd am arătat traiectul simbolic care leagă, atît de pregnant în poezia eminesciană, femeia, apa și mormîntul. Într-adevăr, zeițele-name au dominat întotdeauna culturile agrare, pentru că deopotrivă în ele și în substanța haotică își au sediul fertilitatea, nașterea, moartea.

* Continuare din nr. 1—2/1989 al *R.I.T.L. (n. red.)*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Mult mai subtilă și mai semnificativă în cazul nostru este relația între apă și femeie. Gaston Bachelard observa foarte bine un aspect esențial al acestei relații: «... *le feu n'est pas á proprement un corps, mais qu'il est le principe mâle qui informe la matière femelle. Cette matière femelle c'est l'eau... On peut appeler le feu la forme, comme l'eau la matiére, confondues ensemble dans le chaos*». Există însă o serie întreagă de corespondențe între cele două entități, prin care acestea devin inseparabile. În poezia lui Eminescu, aceste relații sînt deosebit de marcate, ele avînd la un alt nivel o funcție importantă. De altfel, menționăm că feminitatea este fundamentală pentru poezia eminesciană strict la nivel intermediar, și că trăsăturile acesteia își schimbă semnificația, după cum vom vedea, cînd vor pătrunde în «imago».

Femeia apare în poezia lui Eminescu în două ipostaze fundamentale. Ea este în primul rînd iubita, apariția sa avînd deci o semnificație erotică, și în al doilea rînd fata moartă, așezată pe catafalc în mijlocul unei săli, reprezentare thanatică.

Iubita apare întotdeauna lîngă ape, ea pare a nu putea exista decît în prezența elementului lichid. Fiind congeneră cu apa, cunoașterea modului de funcționare a gîndirii analogice ne face să afirmăm cu certitudine că, într-un fel, femeia *este* apa și că de fapt, în toate situațiile, ea iese, pur și simplu, din valuri. Numai presiunea conținuturilor conștiente face ca această reprezentare endogenă să devieze ușor. În urma devierii, femeia nu va mai ieși direct *din* apă, ci *de lîngă* apă. De pildă din trestii: «*Și eu trec de-a lung pe maluri/ Parc-ascult și parc-aștept/Ea din trestii să răsară/ Și să-mi cadă lin pe piept*»(Lacul) sau dintr-un tei crescut lîngă apă: «*Alături teiul vechi mi se deschide: / Din el ieși o tînără crăiasă...* (Fiind băiet) Fenomenul de deplasare este foarte vizibil în cazul unor metafore care reunesc cele două arhetipuri, și care refac advărata relație dintre ele: «*Din valurile vremii, iubita mea răsai...*»

Se observă aici cum, sub conținutul conștient, care păstrează semnificația exterioară a versului (care se poate «traduce» prin «îmi răsari din amintire» s-a insinuat tema obsesivă, a cărei presiune a dus la apariția imaginii apei în metaforă. Tot un context metaforic, ceva mai explicit, întîlnim și în poemul *Oricît de mult am suferit*: «*Tu numai dulce îmi răsai / Și blîndă-ntotdeauna / Cu al tău dulce chip bălai / Din valuri de mare, cu luna*». Frumoasa fără corp se scaldă în lac într-o atmosferă atît de stranie, încît intuim un fapt care se va confirma, și anume că întreaga scenă s-a construit sub influența unei obsesii profunde, și că sîntem aproape de un mister sacru: «*Pîn-se lasă dinadins /Și încet pășește-n apă / Ochiul ei s-aprinde, cere, / Iară buzele-i se crapă /De o stranie plăcere; / Totuși valul nu se taie / Cercuind apa bălae, / Ci o-nconjură frumoasă / Și-o îmbracă cu văpaie / În lucire scînteioasă. / Și deși în lac înoată, / El nu mișcă, nici se-ncreață (...)*» (Miron și frumoasa fără corp).

Aceste cîteva exemple își pot extinde semnificația asupra întregii poezii erotice eminesciene. Este desigur o semnificație încă incompletă, dar faptul că am stabilit că femeia în poezia eminesciană iese din apă, indiferent datorită cărei presiuni interioare a reprezentărilor poetului, este un cîștig important pentru studiul nostru.

În imaginea iubitei, a femeii ca arhetip, Eminescu păstrează o serie de atribute constante, care își demonstrează și ele o evidentă legătură cu mediul acvatic, ca și cînd ar fi amintiri obiectualizate ale acestui mediu. Ele devin astfel elemente simbolice, duplicitare, elemente de legătură între două arhetipuri. Le menționăm pe cele esențiale:

1. *Ochii*. Sînt asociați apei printr-o serie de atribute, unele cu totul neobișnuite. Ochii femeii sînt, uneori, plutitori: «*Cu ochi mari la ea se uită / Plini de vis, duioși plutind*» (Făt-Frumos din tei); «*Iar ea ochii și-i deschide / Mari, puternici, plutitori*» (Ea-și urma cărarea-n codru);«*...tu cu ochiul plutitor și-întunecos*» (Călin). Lacrimile, ca element lichid, reprezintă și ele niște elemente simbolice, conectînd apa și femeia. Femeia eminesciană este aproape întotdeauna înlăcrimată: «*Nu uita că-n lacrimi este taina ochilor albaștri*» (Călin); «*Și plini îți erau ochii de lacrimi și de foc*» (Sarmis).

Tranziția de la lacrimi la apă este rapidă, așa că în cele din urmă apa apare în contexte legate de ochi, metaforic și chiar direct: «*Iar ochii albaștri, mari lacrimi a mărit*» (Diamantul nordului); «*...s-uită-n ochii-i plini de apă*» (*Călin*).

2. *Vălul*. Reprezintă unul dintre cele mai misterioase elemente ale recuzitei eminesciene. De nenumărate ori, chipul personajelor lui Eminescu este acoperit de un văl, o pînză, o maramă. Legătura dintre acestea și apă este incontestabilă: «*- Aruncă năframa! zise fata. Făt-Frumos o ascultă. Și deodată văzu în urmă-le un luciu întins, limpede, adînc, în a cărui oglindă bălaie se scălda în fund luna de argint și stelele de foc*» (Făt-Frumos din lacrimă). Vălul apare ca atribut al femeii (lucru care ne amintește de zaimphul zeițelor mame) în numeroase poeme erotice eminesciene. El este, astfel, pe lîngă ochii înlăcrimați, o podoabă acvatică a crăiesei din *Fiind băiet, păduri cutreieram*; «*Cu fruntea ei într-o maramă deasă*».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Putem vedea și în pînza de păianjen din *Călin* un văl care simbolizează apa: «*Iar voinicul s-apropie și cu mîna sa el rupe / Pînza cea acoperită de un colb de pietre scumpe*» Scînteierea acvatică a pietrelor prețioase potențează sugestia. În același poem, într-o scenă de dragoste, apare iarăși vălul într-o ipostază a sa: «*El ștergarul i-l desprinde și-l împinge lin*» În *Dorința* apar versurile: *Să-ți desprind din creștet vălul / Să-l ridic de pe obraz.* Prezența vălului legătura neobișnuit de puternică în cazul lui Eminescu între femeie și apă. El reprezintă de altfel o marcă a unei semnificații profunde, ascunse, pe care o vom releva mai tîrziu.

3. *Răceala.* Elementele legate de răceala în imaginea femeii eminesciene le vom socoti ca niște urme simbolice ale legăturii acesteia cu apa. Celebrele mîini reci ale iubitei sînt o protecție a răcelii apei cu care aceasta e congeneră: «*Minune cu ochi mari și mînă rece*» (Sonet); «*Cu ale tale brațe reci / Înmărmureai măreț*» (Pe lîngă plopii fără soț).

Ar trebui să fi surprins mai de mult pe exegeți faptul că femeia este rece în poezia lui Eminescu, și că, de fapt, universul eminescian în întregime este, în profunzimea sa, de asemenea rece. Răceala, la care ne vom mai referi, putea fi o cheie pentru pătrunderea misterului eminescian.

În *M-ai chinuit atîta...*,femeia «*...ascunde foc din Tártar și-o cumplită răceală*». Vom vedea că focul este el însuși rece. De asemenea, în *Scrisoarea V*: «*Ar voi în a lui brațe să o țină-n veci de veci / Dezghețind cu sărutarea-i raza ochilor ei reci*»

4. *Tremurul.* Tremurul feminin este și el o trăsătură acvatică: «*E ființa-mi tremurîndă / Care trece-n infinit*» (Ondina).

Imaginea apei urcă uneori la suprafața textului, chemată de feminitate, prin mai multe atribute: «*Cînd sufletu-mi atîrnă plutind în ochii mei / De un cutremur tainic al tinerei femei*».

Recunoaștem aici plutirea și tremurul caracteristice straniei contopiri între apă și femeie din poezia pe care o studiem.

5. *Oglinda.* Femeia apare uneori privindu-se în oglindă sau avînd în preajma ei o oglindă. Este interesant că aceasta apare în cazurile în care conținuturile conștiente nu permit realizarea elementului acvatic. Acesta se metamorfozează de aceea în oglindă. În odaia Cătălinei oglinda este un element esențial: «*Ea îl privea cu un surîs / El tremura-n oglindă*» De asemenea în *Călin*: «*E iubitul care vine / De mijloc să te cuprindă, / Și în fața ta frumoasă / O să fie o oglindă...*».

Nu ne mai referim la alte atribute feminine care trimit la o imagine a apei: orizontalitatea arhetipală, părul, rotunjimea etc. pentru că acestea, în afara prezenței în constelație, nu au semnificații importante în poezia lui Eminescu.

A doua ipostază a femeii este cea thanatică. Aparent, ar fi aici un reflex al motivului de largă circulație romantică al fetei pe patul de moarte. Acest motiv însă, vom spune noi, doar a favorizat și a permis ca reveria eminesciană profundă să devină conținut manifest. De altfel, motivul însuși, devenit structură conștientă de tip literar, are la bază o reverie romantică, reverie care se referă la analogia simbolică între apă și mormînt. Aceste două contexte arhetipale pot încadra în același timp arhetipul femeii, lucru vizibil la suprafață tot datorită marii permeabilități a metaforei: «*...ar fi gîndit că-i o înmărmurită zînă a undelor, culcată pe un mormînt de prund*». *(Făt-Frumos din lacrimă).* Aceeași constelație arhetipală apare violent și neliniștitor în mult discutatul poem *O, Mamă*: «*Mormîntul să ni-l sape la margine de rîu,/ Ne pună-n încăperea aceluiași sicriu;/ De-a pururea aproape vei fi de sînul meu.../ Mereu va plînge apa, noi vom dormi mereu*». Și aici logica specifică a conținuturilor conștiente a deplasat semnificația originară inconștientă: așa cum iubita apare *de lîngă* apă și nu *din* apă, mormîntul este deplasat *la margine* de rîu și nu este rîul însuși. Dar noi vom restabili relația profundă, adevărată, identificînd cele două elemente. De altfel, această identificare apare chiar în textele eminesciene ori de cîte ori structurile conștiente o permit. În *Moartea Cezarei* obsesia eminesciană reface situația din *O, Mamă*. Moartea prin apă devine moartea prin femeie, închiderea îndrăgostiților în «același sicriu» de apă: «*El aleargă la patul lui și-o culcă... Ea se confunda parcă-n perini-perini de pînzării albastre... El se alătură de ea...dar ea parcă fugea în perinile prea moi, el o surprinse tare, o lipi de corpul lui... își închise ochii și-i sfărîmă parcă buzele în sărutări. Se-nădușea sărutînd-o...simțirile-i pereau, parcă nu mai gîndi nimic, adormi adînc, adînc...Marea purta în patul ei moale și albastru două cadavre unite...*» Aceeași înăbușire este resimțită și în unele poeme erotice, în prezența unor elemente simbolice acvatice: «*Și la piept o strîng mai tare./ Răsuflarea-mi se sfîrșește;/(...)/ Iar ea ochii și-i deschide/ Mari, puternici, plutitori...*» (Ea-și urma cărarea-n codru).

Există deci suficiente motive ca să putem afirma cu certitudine că imaginea fetei de pe catafalc corespunde simbolic, punct cu punct, cu imaginea iubitei din codru. Astfel, pe baza unor analogii simbolice vom identifica pădurea cu domul (sau castel cu coridoare), rîul sau lacul cu sicriul și iubita cu fata moartă. Un element în plus, printre altele la care

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

nu ne putem încă referi, este vălul, simbol al apei, care apare și în situații thanatice: în *Fragment*, eroul pătrunș în castel zărește în sala centrală «*un sicriu înălțat pe un catafalc*», în care se află «*o damă în giulgiu alb și lung de moarte, cu un văl negru pe față*». Această descoperire reprezintă încă un mare cîștig pentru studiul nostru, deoarece avem astfel, pentru prima oară și încă incomplet, intuiția unității și coerenței interioare a lumii eminesciene. Între erosul și thanatosul eminescian nu mai există, astfel, o prăpastie de netrecut. Observînd modul de funcționare a echivalențelor arhetipale și simbolice, putem îngusta și mai mult domeniul generativ eminescian, îl putem reduce, din aproape-n aproape, pînă la realitatea ultimă, pînă la nucleul din care s-a desfăcut, asemenea trandafirului din boboc, întreaga vietate mirifică a poeziei lui Eminescu.

b). **Mormîntul protector.** Între feminitate și moarte, am văzut, există multiple și subtile conexiuni. Motivul exterior, conștient, al morții, se umple nu de puține ori în poezia lui Eminescu, de un conținut mai profund. Legat de apă, de noapte, de somn, de femeie, mormîntul se identifică pîntecului și suferă, de aceea, ambiguizarea specifică acestuia. Preluînd doi termeni din *Odă. În metru antic*, vom spune că în poezia lui Eminescu moartea are două fețe opuse: «*moartea neîndurătoare*» și «*moartea liniștită*».

Într-adevăr, există poeme în care mormîntul se deschide direct în pămînt, devenind groapa terifiantă, incinta abominabilă în care se produce dizolvarea entității care caută protecția. Pîntecul echivalent este cel digestiv, infernal, în care se produc arderile: «*Prin mine-un stol de negre gînduri trec:/ Spre casa cea din patru scînduri plec,/ Gemînd, plîngînd cu fruntea pun pe mîini,/ Se rumpe suflet, mi se rupe sîn,/ Scăpare caut în zadar de chin.../ Să stingi un dor ce-n sînu-mi arde — vin!*» (*În liră-mi geme și suspin -un cînt*).

Acestuia i se opune pîntecul uterin, simbolizat prin mormîntul protector, primitor, care armonizează ființa cu universul. Moartea se eufemizează, capătă un caracter benign. Din ea se poate intra și ieși ca în *Ioan Vestimie*. Morții zac în pustiu cu speranța migrației, odată cu miazănoaptea, spre lună. Poetul însuși trăiește reveria intensă a morții și adîncirii într-un spațiu simbolic, în țara morților: «*Corabia vieții-mi, grea de gînduri,/ De stînca morții risipită-n scînduri, A vremei valuri o lovesc și-o sfarmă/ Și se izbesc într-însa rînduri — rînduri./ Iar eu pe-un țărm pustiu murii în pace*». (Rime alegorice). O anumită voluptate însoțește descrierea minuțioasă a îngropării lui Balthasar din *Avatarii faraonului Tlá*: «*Îi săpară groapa într-un colț de cimitir. Sara pe lună veniră cu două scînduri bătute în cuie una de alta (...) trecură peste pragul porții negre, s-apropiară de mormînt, lîngă care fumega încă lutul proaspăt. În fundul mormîntului umed erau așezate paie... Ei îl răsturnară de pe scîndură cu fața în jos pe paie... aruncară înc-un braț de paie peste el... și începură a arunca pămînt peste el...*». În această moarte îmblînzită, conștiința însăși continuă să funcționeze, iar eul celui mort, să rătăcească prin vastitatea sufletului: «*Mintea lui era clară, închipuirile erau cu forme concrete, vii și pline de viață... el avea o lume gata în capul lui de a cărei izvoare nu-și putea da socoteală... Se găsea cuminte... și... memoria... memoria era ceea ce-i lipsea... El închise ochii ca să rămîie în întuneric și ca, neinfluențat de lume de dinafară, să cutreiere cîmpul aducerei lui aminte*». Se înțelege că în acest fel moartea devine un alt nume pentru somn: «*Și-acum doresc să dorm somnul/ Adîncului mormînt*» (Auzi prin frunzi uscate).

Mormîntul care protejează este primul dintr-o serie de arhetipuri ale claustrării, în care poetul a concentrat setea sa de intimitate, de adăpostire, de retragere în interioritate. Vom vorbi în continuare despre cîteva dintre aceste arhetipuri, aparținînd toate marii ramuri simbolice a recipientelor, atît de puternic legată de feminitate și de moarte.

c). **Recipientele.** Figurile scobite, concave, locurile circulare închise invadează spațiul eminescian dispunîndu-se după liniile de forță ale acestuia, deja relevante: adîncirea, concentricitatea, protecția oferită. Multe dintre arhetipurile despre care deja am vorbit: femeia, mormîntul, spațiul circular, sînt ele însele niște modele de recipient. Din ele, pe aceeași schemă simbolică și răspunzînd aproximativ acelorași funcții la acest nivel, au derivat reprezentări arhetipale universal acceptate ale spațiului protejat, și care aparțin, după Durand, structurilor mistice sau antifrazice ale regimului nocturn: insula, caverna, casa, barca etc. Remarcăm faptul că Freud însuși acordă recipientelor, în interpretarea psihanalitică a visului și a unor scenarii patologice, aceeași semnificație feminină: «*Aparatul genital al femeii este reprezentat în mod simbolic prin toate obiectele a căror caracteristică constă în aceea că circumscriu o cavitate în care poate fi introdus ceva: mine, gropi, peșteri, vase și sticle, cutii*» etc.

Recipientele esențiale pentru imageria eminesciană sînt următoarele:

1. *Insula.* Despre acest arhetip am avut ocazia să mai discutăm. Etimologic, cuvîntul trimite la izolare. Reveria unei lumi închise, reduse la o dimensiune mai umană, este deosebit de extinsă în literatura universală. Pretutindeni unde reprezintă scena acțiunii unor scrieri cunoscute (multitudinea de opriri insulare din *Odiseea*, insula din *Furtuna*, cea din *Robinson Crusoe* etc.), insula corespunde unei intense reverii a claustrării și a luxuriantei. Romanticii au

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

preluat și ei acest motiv, care, dintr-un pretext pentru alegorii sau utopii, devine un profund simbol feminin. Se cunoaște rolul jucat în viața și în opera lui Victor Hugo de insule. În legătură cu aceasta, se vorbește despre un «complex de retragere», de întoarcere la mamă, pe care l-ar fi resimțit poetul francez.

Insula este o apariție frecventă în poezia eminesciană. Am vorbit deja despre insula lui Euthanasius, model perfect al spațiului baricadat și ocrotitor. Palatul tinărului împărat din *Făt-Frumos din lacrimă* se înalță și el tot pe o insulă: «*Luna răsărise dintre munți și se oglindea într-un lac mare și limpede, ca seninul cerului. În fundul lui, se vedea sclipind, de limpede ce era, un nisip de aur; iar în mijlocul lui, pe o insulă de smarand, înconjurată de un cring de arbori verzi și stufoși, se ridica un mîndru palat de o marmură ca laptele, lucie și albă*». De asemenea, în poezia *Vis*: «*Căci pe o insulă în farmec / Se înalță negre, sfinte bolți*». Modelul originar al acestor insule pe care se înalță cetatea misterioasă pare să fie «macheta» spațiului simbolic eminescian din *Copii eram noi amîndoi*: «*... La bolta mare ajungeam / Și l-al ei mijloc înotam / La insula cea verde. / Din lut acolo am zidit / Din stuful des și mare — Cetate mîndră la privit. / Cu tunuri mari de tinichea, / Cu zid împresurată*». Același spațiu obsesiv cu aceeași insulă integrată sistemului de concentricități apare și în *Geniu pustiu*: «*Rătăcii ce rătăcii prin pădure, pînă dedei de un riu cu undele de argint, în mijlocul riului o insulă înconjurată de ape — cu păduri și grădini din a căror mijloc se ridică la ceruri o biserică naltă cu cupole rotunde*». Cînd acestui spațiu i se adaugă și dimensiunea subteraneității, nu ne mai putem îndoi de natura adevărată a acestor simboluri: nevoia retragerii în intimitatea maternă: «*Ca și cînd o domă s-ar fi aprins deodată în mijlocul nopții adînc negre, astfel s-aprinse fluidul din vas și ilumină toată hala mare ca o boltă a cerului de sub piramidă, lacul ce strălucea, insula cu boschete verzi (...), era o grădină frumoasă în mijlocul unui lac subteran*» (Avatarii faraonului Tlà).

În mijlocul insulei se înalță clădirea. Ea poate fi o grotă, o domă, o biserică, o cetate.

2. *Grota*. Reprezintă cea mai primitivă (și deci și cea mai profundă) reprezentare a izolării. Grota este locuința arhetipală, corespunzînd, prin formă și prin caracterul subpămîntean, pîntecului matern. Peștera lui Euthanasius este un loc al sihăstriei, al retragerii din existență. Ajuns în apropierea ei (vom ignora deplasarea și vom citi: *în ea*), Ieronim cade într-un somn prenatal.

3. *Doma* (biserica). Celelalte reprezentări ale clădirii sau locuinței sînt, de fapt, niște peșteri artificiale. Toate au ca trăsătură modelantă esențială nevoia umană de protecție.

S-a scris mult despre doma eminesciană. Noi vom afirma însă, fără să respingem și celelalte conotații posibile, că doma, la fel ca labirintul, insula, brîul de apă, stîncile etc. nu este decît un obstacol specializat. Ordinea acestor obstacole nu este niciodată fixă: uneori lacul cu insula protejează doma (ca în *Făt-Frumos din lacrimă*), alteori ele se află chiar în domă (în *Avatarii faraonului Tlà*). De aici tragem concluzia că funcția acestor obstacole nu este suficient diferențiată, ele fiind toate reprezentări mai mult sau mai puțin intense ale spațiului concentric, ale învelișurilor succesive. Alegerea ocurenței și ordinii acestor obstacole ține de intensitatea reveriei și de presiunea structurilor de suprafață.

În general, însă, doma, ca și biserica sau castelul (care se deosebește de primele două prin faptul că include obligatoriu labirintul, fiind astfel o reprezentare mai pregnantă și încărcată de teroare a pîntecului digestiv) par a avea funcția fundamentală de a păstra catafalcul cu trupul mortului sau moartei. În mijlocul acestor clădiri se află o incintă în centrul căreia se află această reprezentare thanatică: «*Sub bolta cea înaltă a unei vechi biserici / Între făclii de ceară arzînd în sfeșnici mari / E-ntinsă-n haine albe, cu fața spre altar, / Logodnica lui Arald, stăpîn peste avari; / Încet, adînc răsună cîntările de clerici*». (Strigoii). Imaginea este frecventă și trădează o realitate obsesională: «*În mijlocul paraclisului negru și înalt era zidit catafalcul îngreuiat de un sicriu și asupra întregului era aruncat un lințoliu de catifea neagră cusut cu stele de aur*» (Avatarii...). În poemul *Vis*, domul apare cu toate atributele sale: «*În urmă-mi noaptea de dumbrave, / Nainte-mi domul cel regal*». Pătrunzînd în dom, în mijlocul său eroului i se arată mortul. În *Gemenii*, asistăm la aceeași scenă, cu neînsemnate modificări: «*Iar colo-n fruntea salei e-un tron acoperit / E-un negru văl de jale, căci Sarmis a murit / Iar chipu-i, — cel din urmă din lungul șir de regi — / Sub vălu-i, ca pe-o umbră, abia îl înțelegi*». În *Toma Nour* imaginea thanatică obsesivă apare avînd ca variantă spațială din nou biserica: «*Ochii de foc ai luminărilor de ceară dănțau prin aer în noaptea bisericei ca stele murdare și roșii... Mortul din cosciugul acoperit părea că se strîmbă la mine...*». Menționăm încă o dată, printr-un exemplu deosebit de clar, importanța acestei imagini: «*Dar vai! Cînd intră-n salele / Mărețe, nalte, reci / Pe-un sarcofag întins văzu / Copila ce-a iubit*». (A fost odat-un cîntăreț).Exemplele pot continua, dar credem că sensul protector al domei și legătura sa cu tema arhetipală a morții este evidentă acum pentru cititor. Mai trebuie să spunem că «teoria domei», pe care poetul o face în *Povestea magului călător în stele*, nu a putut interesa studiul nostru. Viziunea domei ca mo-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

nadă: «*Astă nemărginire de gînd ce-i pusă-n tine / O lume e în lume și în vecie ține*», aparține de fapt, ca reflecție filosofică, unor conținuturi culturale, conștiente. «*De cugetări castele*», domele din poemul citat nu corespund simbolisticii profunde pe care noi am relevat-o și sînt, prin urmare, entități diferite, de suprafață.

4. *Locuința*. Reveria odăii, a spațiului modest și încărcat de simbol., este și ea o constantă eminesciană. «*Se poate afirma: Spune-mi cum e casa pe care ți-o închipui, ca să-ți spun cine ești*», scrie Gilbert Durand. Într-adevăr, casa este construită de om pe măsura omului. Ea devine astfel o parte din ființa sa, un al doilea corp, o reprezentare fantastică a personalității sale. Casa este o materializare supremă a reveriei liniștii, intimității și protecției. Dincolo de pragul casei se întinde întunericul, frigul, sălbătăcia, lumea largă și neliniștitoare a noneului. În orașul labirintic, casa este centrul visat și dorit.

Casa lui Dionis se ridică «*În mijlocul unei grădini pustii, unde lobodele și buruienile crescuse mari în tufe negre — verzi*». În opoziție cu prezența agresivă a intemperiilor care macină încetul exteriorul clădirii, înăuntru toți factorii erozivi (ploaia, timpul ...) sînt anulați și camera devine un recipient pe care sufletul în expansiune nu pregetă să îl umple. Păianjenul, arhetip al inconștientului, agresiv și retractil în același timp, laborios și timid, este adevăratul stăpîn al intimității ungherelor: «*În colțurile tavanului cu grinzi lungi și mohorîte, păianjenii își exercitau tăcute și pacinica lor industrie*». Reveria căldurii lemnului este anulată de răceala feerică a lunii: «*Luna își vărsa lumina ei fantastică prin ferestrele mari, albind podelele de păreau unse cu cridă*». Odaia, în afară de liniște și singurătate, este saturată de cultură: «*într-un colț al casei, la pămînt, dormeau una peste alta vreo cîteva sute de cărți vechi*». Un element esențial, asupra căruia vom reveni, este portretul de pe un perete al camerei, reprezentîndu-l pe tatăl lui Dionis.

Camera eminesciană este, cum spuneam, un al doilea trup pe care sufletul îl invadează ca și pe cel natural: «*Stoluri — stoluri trec prin minte / Dulci iluzii. Amintiri / Tîriiesc încet ca greier / Printre negre, vechi zidiri*» (Singurătate). «Clampa» de la ușă, soba, masa de brad sînt viscerele acestui al doilea înveliș somatic, emanînd o «dulce pace». Locul larilor protectori este luat de micile vietăți ale umbrei, ale spărturii, ale bortei: șoarecii, greierii, păianjenul, motanul etc., refăcînd un univers familiar de o fermecătoare inocență: «*Inima din loc îmi sare / Cînd aud cum sună cleampa /(...)/ Dar atuncea greieri, șoareci / Cu ușor-măruntul mers / Readuc melancolia-mi / Iară ea se face vers*».Totul e astfel dispus încît să protejeze, să asigure intimitatea odihnitoare. Somnul care intervine, voința de izolare, sînt semne ale regresiunii în starea prenatală:

«*Pierzîndu-ți timpul tău cu dulci nimicuri, / N-ai vrea ca nime-n ușa ta să bată; / Dar și mai bine-i cînd afară-i zloată, / Să stai visînd la foc, de somn să picuri. / Și eu astfel mă uit din jeț pe gînduri, / Visez la basmul vechi al zînei Dochii; /În juru-mi ceața crește rînduri- rînduri*». Timpul se anihilează de la sine, așa cum se întîmplă în vis: «Și într-un ceas gîndești la viața toată». Legată de arhetipul învelișurilor protectoare, există în lumea interioară eminesciană o intensă teroare a destrucției, a sfărîmării. De multe ori aceste simboluri ale sufletului apar ca deteriorate, permițînd forțelor obscure dinafară să pătrundă și să dezagregheze viața din interiorul cochiliei protectoare. Casa lui Dionis este deja fisurată: «*Pereții erau negri de șiroaiele de ploaie ce curgeau prin pod și-un mucegai verde se prinsese de var; cercevelele ferestrelor se curmau sub presiunea zidurilor vechi și gratiile erau rupte...*». Biserica din *Melancolie* reprezintă imaginea dezolantă a sfărîmării locuinței, a dispariției intimității: «*Biserica-n ruină / Stă cuvioasă, tristă, pustie și bătrînă, / Și prin ferestre sparte, prin uși țiuie vîntul — Se pare că vrăjește și că-i asculți cuvîntul...*» Corabia avariată de forțele stihiale este și ea obiectul reveriei terorizate de destrucție a poetului: «*Dintre sute de catarge / Care lasă malurile, / Cîte oare le vor sparge / Vînturile, valurile?*» (Dintre sute de catarge).

5. *Barca*. Nu am putea încheia această modestă trecere în revistă a «recipientelor» eminesciene, imagini ale feminității, ale spațiului protector, fără să vorbim despre un simbol al izolării atît de frecvent folosit de romantici, cum este barca sau corabia. Mai mult decît toate celelalte arhetipuri ale claustrării, barca, înconjurată de ape ca o insulă, dar pe deasupra oferind adăpost în «pîntecul» ei și legănînd în ritmul valurilor, este o imagine a mamei, și prin aceasta a vieții: «*Corabia vieții-mi, grea de gînduri*» (Rime alegorice). Barca eminesciană este lăsată în voia valurilor și în ea îndrăgostiții se lasă toropiți de vraja erotică, de fascinația care, am văzut, emană din noapte, din somn, din lună, din prezența femeii. Această stare particulară de existență este iarăși o rememorare a existenței dinainte de naștere: «*Și să scap din mînă cîrma, / Și lopețile să-mi scape; / Să plutim cuprinși de farmec / Sub lumina blîndei lune — / Vîntu-n trestii lin foșnească, / Unduioasa apă sune!*» (Lacul). Vom putea afirma că această stare de plutire la voia-ntîmplării, legănătoare, hipnotică, este produsul celei mai concentrate reverii erotice eminesciene. Reveria fiind împlinirea în imaginar a unei dorințe, dorința de fericire, de confundare mistică, absolută, cu elementele centrale ale universului, este realizată în reveria plutirii cu maximă intensitate: «*Și luceferii ce tremur așa reci prin negre*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cetini / Tot pămîntul, lacul, cerul... toate, toate mi-s prieteni... / Ai putea să lepezi cîrma şi lopeţile să lepezi, / După propria lor voie să ne ducă unde repezi, / Căci oriunde numai ele ar dori ca să ne poarte, / Pretutindeni fericire... de-i viaţă, de e moarte». (Scrisoarea IV). Cititorul familiarizat cu gîndirea analogică, inconştientă, pe care noi am încercat s-o punem în evidenţă, nu se va mira dacă afirmăm că există o legătură profundă între barcă şi mormînt, ambele simboluri ale claustrării. Să comparăm versurile de mai sus cu cîteva din *Mai am un singur dor: «Luceferi, ce răsar / Din umbră de cetini, / Fiindu-mi prieteni, / O să-mi zîmbească iar. / Va geme de patemi / Al mării aspru cînt... / Ci eu voi fi pămînt / În singurătate-mi».* Mormîntul, *«un pat / Din tinere ramuri»*, şi aflat la marginea mării (vom vedea aici o deplasare: gîndirea profundă, arhetipală, vede mormîntul chiar *în* mare), este mai curînd o plută, o ambarcaţiune spre veşnicie. Singurătatea este *«mişcătoare mărilor singuratece»*. Aceeaşi dorinţă de intimitate legănătoare, aceeaşi schemă a dus la concretizarea unui simbol erotic (barca) şi a unuia thanatic (mormîntul).

Încheiem aici, deocamdată, lista reprezentărilor feminine, care efectiv abundă în lumea lui Eminescu. O viziune psihanalitică mai pronunţată ne-ar fi dus la lungirea listei prin luarea în considerare a micilor recipiente: obiecte de mobilier, cupe etc. Dar nu aceasta este perspectiva noastră, aşa încît considerăm că cele cinci simboluri, diferenţiate funcţional şi totuşi cu strînse interconexiuni, fiind evident cele mai importante, ne dau, în linii mari, o imagine a reveriei claustrării, omniprezentă în poezia lui Eminescu.

A treia şi ultima serie arhetipală a nivelului intermediar, seria feminităţii, a cuprins deci, la rîndul ei, trei arhetipuri fundamentale: femeia, mormîntul protector şi recipientele. Simbolurile descrise în această secţiune a lucrării noastre sînt, în general, reprezentări ale femeii, şi, în consecinţă, profund legate de apă şi de imaginile morţii.

Mircea CĂRTĂRESCU

TIMP ŞI VERS

De la Maiorescu pînă la Noica şi în continuare, s-a vorbit şi se vorbeşte despre Eminescu ca despre cel ce, graţie unei uluitoare intuiţii lingvistice, a revelat ca nimeni altul valorile şi posibilităţile de exprimare ale idiomului în care s-a născut. Faptul este incontestabil: la o examinare cît de superficială a textelor sale «fericita întîlnire» între formă şi sens se impune atenţiei ca adevărata entelehie a versului eminescian. Dar este aici mai mult decît o «fericită întîlnire», întrucît, examinată din perspectiva unei poetici moniste, forma eminesciană se dovedeşte a conţine ea însăşi sens; ea este o *formă-sens*[1] şi nu un simplu suport al sensului, aflat cu acesta în trecătoare şi artificială adecvare. Eminescu este onomaturgul firii româneşti. În forma versului său el realizează acea unică sinteză între trăire şi rostire caracteristică geniului şi marii poezii. Singura posibilitate de a-l înţelege cu adevărat este analiza acestei sinteze care, cum spuneam, are la bază o trăire ideală a valorilor şi posibilităţilor de exprimare ale limbii române.

*

Autorul îşi permite să precizeze mai întîi că paginile ce vor urma sînt extrase dintr-un studiu mult mai amplu. Pentru el, riscul este cu atît mai mare, cu cît este obligat să supună atenţiei cititorului numai o parte dintr-un întreg ştiind bine că, separată de acesta, ea nu va manifesta niciodată aceleaşi calităţi.

Iar dacă, în cele din urmă, a acceptat acest risc, n-a făcut-o decît pentru a înfrunta un altul, şi mai important, legat de astă dată de scopurile pe care demersul său şi le-a fixat

[1] Cu noţiunea de *formă-sens*, preluată de la H. Meschonnic (v. *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970), plasăm analiza noastră pe coordonatele unui monism dialectic care enunţă imposibilitatea unei reale şi nete separaţii între formă şi conţinut, fără a anula însă contradicţia dintre ele. Introducînd această noţiune cheie ca o relaţie la dualismul care domină de veacuri mentalitatea exegetică, poetica monistă ne permite să afirmăm că la un nivel profund al textului *forma* devine pertinentă din punct de vedere semantic. Mai exact, ea conţine un sens general şi fundamental, pe care sensul conceptual îl amplifică şi nuanţează la nivel superficial. Aceasta este deci poziţia pe care ne plasăm şi pe care încercăm să o apărăm, la rîndu-ne, în acest studiu.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și mai ales de principala premisă de la care pleacă și pe care încearcă să o confirme: *sensul nu este numai o problemă de semnifical, ci și una a semnificativului, acesta din urmă putînd genera, la rîndu-i, prin anumite trăsături ale sale, apariția și manifestarea sensului.*

Analiza noastră are ca obiect construcția *imaginii-timp (cronogeneza)* într-unul din sonetele eminesciene: *Trecut-au anii...* Imaginea-timp este considerată în acest caz ca o veritabilă coloană vertebrală ce poartă în sine semnificația fundamentală a textului și în jurul căreia se organizează întreaga structură a semnificantului producător de sens.

Lectura textului este prima etapă a demersului nostru. Ne vom plasa aici pe pozițiile unui cititor normal, nu neapărat în sensul pe care-l conferă «normalității» M. Riffaterre, ci păstrîndu-ne intactă subiectivitatea. Fără a încerca așadar să socotim cît de obiectivă sau de subiectivă trebuie să fie apropierea noastră de text, operăm o primă lectură a textului care nu se va deosebi prea mult de a celorlalți virtuali cititori. Mesajul astel decodat ar fi următorul: o conștiință poetică, un «eu liric» se zbate între nostalgia unui timp revolut, acela al inocenței juvenile, dar și al fecundității creatoare — timp al trăirilor autentice, cînd universul își livrează treptat misterele — și un timp al senectuții, al sterilității poetice, cînd totul apare deja cunoscut, inautentic, contingent. Cunoașterea fiind întotdeauna legată intim de durată, totala transparență a realului anulează de fapt, pentru un spirit mereu neliniștit și interesat de firea lucrurilor, sentimentul curgerii timpului. Poetul este astfel izolat, scos în afara devenirii, imobilizat într-o «a-cronie» sterilă și reifiantă.

Ultimul vers al sonetului confirmă această primă lectură: «Iar timpul crește-n urma mea... mă-ntunec!». De fapt, «poanta» sonetului este redusă în cazul de față la o singură sintagmă *(mă-ntunec)* evidențiată atît ritmic, prin cezură, cît și grafic, prin puncte de suspensie. Întreaga structură, ritmico-prozodică și sintactico-semantică, a textului pare să indice această sintagmă finală ca pe o matrice ce conține sinteza sa semantică. Tot ea este cea care comandă lectura retroactivă — «hermeneutică» (Riffaterre) — a acestui sonet.

Reluînd deci lectura din perspectiva ultimului vers și mai cu seamă a ultimului emistih, vom observa că ea însoțește în cadrul spațio-temporal al sonetului o trecere gradată de la un regim «diurn» și «euforic» la un regim «nocturn» și «disforic». Desfășurarea semantică a întregului text împrumută configurația unui adevărat «clinamen temporal», pe care eul liric alunecă ineluctabil pînă la accidentul fatal care îl scoate în afara devenirii, izolîndu-l în neant.

La sfîrșitul acestei de-a doua lecturi, cel ce nu mai crede în virtuțile unui formalism semantic își pune următoarea întrebare: în ce măsură structura semnificantului textual *(forma-sens)* generează și impune, în cazul de față, o atare configurație a sensului?

Pentru a răspunde pe scurt și a demonstra implicit că *forma-sens* este un conceput cu acoperire obiectivă, ne vom fixa atenția asupra sintaxei și *mai ales* asupra succesiunii modurilor și timpurilor verbale, lăsînd deoparte elemente nu mai puțin importante însă — ritmul, prozodia, valorile fono-semantice ale cuvintelor rimă —, care contribuie în aceeași măsură la semnificația sonetului.

Astfel, o primă abordare din perspectivă «gramaticală» a textului ne indică faptul că sintaxa își pierde din complexitate pe măsură ce avansăm dinspre catrene (princ. + reg. + + subord. circ. de cauză <explicativă> + subord. circ. de mod + atrib. + prop. indep.) înspre terține (formate exclusiv din propoziții independente juxtapuse sau legate prin conjuncții copulative; de remarcat și absența verbului modal în prima terțină). Sintaxa indică deci — atît cît îi permit dimensiunile reduse ale acestei forme poetice — o «involuție», de la *complex* în catrene, la *simplu* în terține. Se naște astfel impresia de fărîmițare și statism (în strînsă corelație — după cum vom încerca să arătăm — cu valorile timpurilor verbale) datorată atît caracterului independent al unităților sintactice, cît și redundanței lor semantice (v. ideea *neputinței*, a *imposibilității de comunicare*, în prima terțină, și aceea a *sfîrșitului* a *«stingerii» ontologice* în cea de a doua).

Așadar, pe măsură ce textul avansează către deznodămîntul semantic din versul final, sintaxa se simplifică progresiv, cvasimonotonia formală a terținelor aflîndu-se în perfectă adecvare cu «monotonia» lor semantică. Impresia de inevitabilă «cădere», «închidere» și «extincție» treptată este consubstanțială semnificantului sintactic care, prin propriul spațiu-timp ocupat în ordinea sonetului, conferă acestuia trăsăturile unei autentice *diagrame*[2] a declinului ontologic, a «întunecării».

---

[2] După R. Jakobson, termenul de *diagramă* califică un raport semiotic în care relațiile din planul expresiei (semnificantul) repetă în mod analogic relații din planul conținutului (semnificatul) (v. *À la recherche de l'essence du langage*, în *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, p. 22—38).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Aceeași impresie de treptată extincție ontologică este determinată de valorile modurilor și timpurilor verbale, cu alte cuvinte de organizarea temporală a sonetului, care, din punct de vedere cronogenetic (formarea imaginii-timp), indică o regresiune fundamentală, mai exact o depreciere progresivă a temporalității.

Din perspectiva guillaumiană — pe care termenul de *cronogeneză* o evidențiază — sonetul eminescian operează o deconstrucție a imaginii temporale, efectuînd o trecere în sens invers prin cele trei cronoteze specifice cronogenezei în limbile romanice[3]: de la *indicativ*, în care operația de construcție a imaginii-timp este terminată și desăvîrșită (epocile sînt toate prezente și bine individualizate: trecut, prezent, viitor) la *conjunctiv* (în prima terțină), unde imaginea-timp este încă incompletă, confuză (indistincția relativă a epocilor), și, în final, la «*modul nominal*» (a doua terțină), unde, incidența pe axa cronogenezei fiind cea mai precoce, timpul nu și-a determinat încă direcția și, din această cauză, imaginea-timp este nu numai confuză, ci total lipsită de cinetism (indistincția totală a epocilor), reprezentînd de fapt un «timp» amorf, static, mort. *Participiul*, care reprezintă în ultima terțină «modul nominal», este de fapt, după spusele lui G. Guillaume însuși, o formă verbală «lovită de extincție», o «formă moartă a verbului» care nu poate fi integrată sistemului verbal decît prin acțiunea «anastatică» exersată de auxiliar[4].

Astfel, succesiunea celor trei cronoteze în spațiul sonetului pare să confirme un sens «involutiv» manifestat de componentele semnificantului textual, engramările operațiunilor cronogenice refăcînd în sens invers traseul cronogenic, de la indicativ, modul plenar, desăvîrșit, manifestare a unei energii maxime[5], la participiu, formă letală a verbului, lipsită de dinamism și energie.

Ca să examinăm acum epocile fiecărei cronoteze în parte, anume felul în care fiecare mod își repartizează conținutul de timp în cadrul timpurilor verbale proprii, discuția va trebui condusă aici din perspectiva celui ce enunță mesajul, în speță «eul liric». Această perspectivă este indicată ferm de ultimul vers al sonetului, care indică prezentul ca axă în jurul căreia se organizează întregul text.[6]

Examinînd anterior sintaxa, am observat caracterul său mai complex în catrene față de terține și am arătat care este valoarea semantică imanentă acestei complexități. În corelație cu acest aspect, vom observa că indicativul, modul cel mai analitic dintre toate cele trei cronoteze, ocupă în sonet întreaga întindere a catrenelor. El este concretizat aici de perfectul simplu și de viitor care reprezintă de fapt momente limită ale celor două tensiuni inverse (tensiune descendentă și tensiune ascendentă) cu origine în prezent, care dau naștere epocilor de trecut și de viitor[7].

Trecînd peste detalii tehnice, considerăm că faptul cel mai important pentru analiza noastră este acela că atît perfectul simplu, cît și viitorul posedă un conținut de trecut și respectiv de viitor care se situează simetric față de prezent, la limita extremă a celor două epoci

---

[3] Conform psihomecanicii guillaumiene, formarea imaginii-timp în gîndire presupune o operație mentală care, în cazul limbilor romanice, împrumută forma unui vector longitudinal (cronogeneza sau axa constructivă a imaginii-timp) interceptat lateral, la anumite intervale, în cadrul unor *staze (saisies)* logogenice a căror incidență pe axa cronogenezei creează trei cronoteze distincte: *modul nominal, conjunctivul* și *indicativul*. Fiecare dintre cele trei moduri posedă un conținut de timp propriu pe care îl reprezintă sub forma timpurilor verbale (epoci). În funcție de precocitatea sau tardivitatea acestor intercepții, vom avea o cronoteză precoce (modul nominal), în care imaginea-timp este precară, o cronoteză mediană (conjunctivul), în care imaginea-timp începe să se precizeze, și o cronoteuză finală (indicativul), în care construcția imaginii-timp este terminată, desăvîrșită (v. G. Guillaume, *La représentation du temps dans la langue française*, I și II, în *Langage et science du langage*, Paris-Québec, Nizet — Presses de l'Université Laval, 2-e éd., 1969, p. 184—192 și 193—207. V. de asemenea *Epoques et niveaux temporels dans le système de la conjugaison française*, *Ibid.*, p. 250—271).

[4] G. Guillaume, *Op. cit.*, p. 267 și 189.

[5] Maurice Toussaint elaborează o neurolingvistică analitică plecînd de la modelul guillaumian pe care îl corectează însă în cîteva aspecte fundamentale. Printre premisele acestei neurolingvistici se numără și aceea că debutul unei operații constructive presupune o cheltuială minimă de energie (= informație redusă), în timp ce finalul acestei operații presupune o cheltuială maximă de energie (= informație maximă) (v. M. Toussaint, *Vingt ans après ou la neurolinguistique analytique*, în *Revue romane*, Tome VII, Fasc. 1. 1972, p. 76).

[6] Să remarcăm că, din perspectiva enunțării, perfectul compus din primul emistih actualizează de fapt un prezent (eu spun că au trecut anii = rezultat prezent al unei acțiuni trecute). Tot aici, trebuie să remarcăm, din nou, rolul adverbului *azi* care subliniază ideea de prezent.

[7] După G. Guillaume, individul interpolează în infinitudinea temporală a timpului fizic o finitudine foarte îngustă, care este *prezentul*. La rîndul său, prezentul separă timpul în două planuri laterale — trecut și viitor —, iar pe acestea în două planuri distincte (incidență/decadență) care reflectă fiecare dubla compoziție a prezentului (parcelă de viitor + parcelă de trecut). Atît perfectul simplu, cît și viitorul sînt, fiecare în planul său, timpuri incidente cu decadență nulă, mai explicit valori pure ale trecutului și viitorului (cf. Guillaume, *Op. cit.*, p. 208—219).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

(v. nota 7). Cu alte cuvinte, prezentul își exersează aici perfect calitatea de «timp separator», conferind catrenelor un echilibru evident prin actualizarea celor două epoci adiacente în valorile lor extreme: perfect simplu și viitor. În ce ne privește, considerăm că, în afara conținutului semantic al fiecărui verb luat în parte, *această desfășurare a cronotezei indicativului posedă ea însăși un sens imanent, consubstanțial tensiunii pozitive a cronogenezei și cantității maxime de energie cheltuită pentru realizarea sa plenară în punctul terminal.* Semele sale fundamentale ar putea fi: «pozitivitate», «cinetism», «deschidere», «împlinire».

Desigur, este greu de crezut că cititorul va totaliza conștient aceste «semne», dar pentru «analizatorul cerebral» formarea imaginii-timp în cele două catrene nu poate trece neobservată: împreună cu conținutul semantic propriu fiecărei forme verbale, analiza corticocerebrală reține *«sensul» completudinii și desăvîrșirii temporale* prezent în cronoteza indicativului. Pe această normă se va actualiza ulterior conjunctivul care domină prima terțină.

Aici, reducerea treptată a dinamismului, care anticipează imobilismul imaginii finale, se precizează, conjunctivul fiind, după cum arătam, modul cronotezei mediane în care imaginea-timp este încă indecisă, nelămurită, iar cinetismul destul de lent. Prin valoarea modului utilizat, imaginea primei terține va fi deci o imagine ezitantă. În plus, intervine aici și simțul extraordinar al poetului, genialitatea intuiției care confirmă poetic latențele de indeciziune ale conjunctivului: Eminescu alege două verbe care, prin anturajul lor semantic și poziția pe care o ocupă în vers, reușesc să actualizeze o perspectivă de *trecut* și una de *viitor* (*«Să smulg* un sunet *din trecutul... / Să fac,* o *suflet, ca din nou să...»*). Faptul că aceste verbe sînt utilizate în paralel (versurile 9 și 10) determină însă anularea reciprocă a celor două perspective și reținerea acțiunii într-o tensiune nerezolvată care, din perspectiva enunțării, este aceea a unui prezent imobil. Atrage aici atenția structura ritmică identică a celor două versuri, care pune și mai bine în evidență contradicția semantică dintre cele două verbe, precum și adverbul *în van* care, pe axa centrală a terținei, conține rezoluția în prezent acinetic a acestei tensiuni.

În privința raportului dintre cele două adverbe, *azi* și *în van*, am arătat deja că ultimul îl determină negativ pe cel dintîi, anulîndu-i dubla perspectivă proprie prezentului (trecut + viitor). Locul ocupat de cele două adverbe în economia sonetului, succesiunea, simetria «în oglindă» a așezării lor[8] constituie un element cu valoare semnificativă, așa cum semnificativă este, în același context de anulare a perspectivelor prezentului, prezența negației *(«niciodată n-or să vie», «nu mă-n cîntă azi»).*

Ultima terțină este dominată de participiu care, după cum arătam, este forma lipsită de viață a verbului, concretizare precară a unui timp reificat, acinetic.

Or, această treptată regresiune a temporalității de la cronoteza indicativului la cronoteza «modului nominal» nu face decît să confirme «clinamentul temporal» pe care lectura hermeneutică l-a identificat la nivelul semnificației textului. Așadar, și din perspectiva succesiunii cronotezelor și a epocilor temporale pe care ele le conțin, *Trecut-au anii...* poate fi considerat o *diagramă* a extincției ontologice, a «întunecării».

Genială, fără exagerare, este formula pe care Eminescu o întrebuințează pentru a da rezoluție acestei mișcări involutive care scoate eul liric în afara duratei, în acronism reifiant: *«Iar timpul crește-n urma mea... mă-ntunec»*, spune Poetul.

Prezentul din ultimul emistih ar trebui să conțină, ca orice prezent, o perspectivă către trecut și alta către viitor[9], dar și sensul verbului, și componența sa fonică par să anuleze aceste perspective făcînd, într-adevăr, din «întunecare» o întoarcere în sine, o cădere dinspre limite înspre interior. Efectul separator al prezentului este anulat. Mișcarea inversă este accentuată de condiția performativă a verbului, iar cezura, prin ruptura bruscă pe care o instituie aici, accentuează și mai mult «închiderea în sine» a prezentului, conferind versului final o evidentă valoare iconică.[10]

---

[8] Pe axa orizontală, sonetul este divizat în două nivele, primul dominat de *azi* (vers 1—7), cel de-al doilea dominat de *în van* (vers 7—14). La fel se întîmplă pe axa verticală, marcată de ceuzură, de-a lungul căreia *azi* și *în van* formează un cuplu contradictoriu.

[9] v. și Tudor Vianu, *Structura timpului și flexiunea verbală*, în *Studii de stilistică*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1968, p. 69—79.

[10] Ruptura este aici extrem de bruscă și violentă, «fatală» cum s-ar spune, fiind accentuată atît de disproporția instituită de cezură între cele două emistihuri, cît și de sufixul inversator («compresiv») *în* (lat. *in*) care închide cuvîntul rimă între dentala *t* și velara *k* anulînd parcă orice perspectivă durativă. Statistica relevă, la rîndu-i, faptul că frecvența cea mai ridicată în cadrul acestui sonet o au, în ordine, *n, t, u*, sunetele închise din punct de vedere articulatoriu. Prin apropierea de esofag și bruschețea gestului articulatoriu, velara *k* are un comportament sfincterial, care explică pe lîngă caracterul său «fermant» și investiția sadoanală ce operează asupra sa conferindu-i trăsături violente și disforice (v. I. Fónagy, *La vive voix*, Paris, Payot, 1983, p. 88—95).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pentru ca analiza funcției îndeplinite de semnificantul temporal în cadrul formei-sens a sonetului să fie într-adevăr completă este necesară însă o ultimă precizare.

Prin felul cum este construit și determinat cerebral, orice individ apare dominat mai mult sau mai puțin de pulsiunea vitală. Construcția cerebrală a imaginii-timp, așa cum apare ea într-o viziune guillaumiană sau neoguillaumiană asupra temporalității, manifestă o tensiune din ce în ce mai energică și mai alertă înspre un *înainte* temporal care, odată atins *(cronoteza finală)*, se deschide plenar într-o eflorescență laterală *(indicativul)*. Consubstanțială sensului disforic al acestui sonet, inversarea acestei tensiuni, în fapt refulare a procesului cronogenetic, constituie pentru destinatarul mesajului o regresiune «traumatizantă», întrucît ea inversează traseul pulsiunii vitale: spiritul acceptă cu greu să refacă în sens invers traseul cronogenetic, instituind astfel o contradicție majoră între «pulsiunea vitală» și «pulsiunea letală». Aceasta pare să fie contradicția fundamentală[11] a acestui text a cărui semnificație este conținută nu numai în sensurile conceptuale pe care le vehiculează, ci și în structura semnificacantului pe care mulți îl consideră de fapt «lipsit de sens».

În loc de concluzii: dacă geniul eminescian confirmă prin ideea semnificantului deținător și producător de sens, la fel ca și pertinența unor teze de sorginte guillaumiană nu-i mai puțin adevărat că, la rîndu-le, acestea explică mult mai adecvat neobișnuita intuiție lingvistică a Poetului sau, cu alte cuvinte — îndrăznim să afirmăm — confirmă Geniul.

Iulian POPESCU

[11] În ce ne privește, definim textul poetic ca un tot autoorganizațional (autopoietic). «Literaritatea» își are sursa în contradicțiile pe care textul le închide în sine și le domină (v. I. Popescu, *Și totuși abaterea...*, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 1—2, 1988, p. 90—94).

«ANTITEZELE SUNT VIAȚA...»

(II)

Lucian Blaga, deloc străin de-o asemenea perspectivă, accentuează în primul rînd ideea supraviețuirii în spirit, *prin opera de creație*, decît îi conferă fenomenului o mai acută semnificație umană. Să-l urmărim în poezia *Cimitirul roman*. Surprins și totodată întristat că romanii au fost pe nedrept huliți *«de unii învățați din vremi mai nouă»*, deoarece n-ar fi creat, *«ca alte glorioase semințiі»*, o metafizică, ci și-ar fi irosit energia în construirea de *«apeducte, colisee, forturi, drumuri»*, poetul, adresîndu-i-se cititorului, demonstrează contrariul:

De ți-ar fi dat s-ajungi odat'la Roma,
și-adînc în țară, prietene, pe Via Appia te-ai pierde,
ai înțelege-atunce, ce nedreaptă-i cumpăna
cu care oamenii, popoarele, virtutea unul altuia
și inima și-o cîntăresc. Căci ai vedea
un Drum,
care se duce, se tot duce în peisaj,
piatră cu piatră potrivind,
un drum flancat, de-a stînga și de-a dreapta,
de sarcofage, urne, mausolee,
păstrînd cenușă, oseminte-adăpostind.
Așa vedeau romanii Drumul, orice limite-nfruntînd,
în marea-mpărăție a vieții-naintînd prin moarte
sădită-n șiruri
de două părți. Cei ce la umbra chiparoșilor
în sarcofage dorm, ascultă sunetul
de scuturi și de lănci, marșul cohortelor,
roțile de care, nechezul cailor. Acestea toate,
la rîndul lor, acuma nu mai sînt,
dar morții cei mai vechi, aceia mai ascultă
la drumul care sună pe pămînt.

Așa închipuiau romanii cimitirul:
un drum flancat de două rînduri de tăceri.
Aceasta-i metafizica romană: un Drum.
Un drum ce-naintează printre morți, nu printre vii.

Rareori nașterea vieții din moarte a fost imaginată cu atîta limpezime, în simboluri de-o transparență atît de sugestivă; ca sicriul ce crește cu fiecare clipă în trunchiul viu al gorunului, *Drumul* vieții, *«flancat de două rînduri de tăcere»*, înaintează prin moarte. E o metafizică în-doit sublimă: întîi, pentru că proclamă triumful vieții asupra morții, și-apoi, întrucît nu-i fixează acesteia o limită, ea fiind, ca și moartea, veșnică. Dacă privim însă mai atent lucrurile, constatăm că în

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

realitate, *Drumul* nu este identic cu viața, poetul prevenindu-ne că romanii vedeau «*Drumul, orice limite-nfruntînd, / în mareampărăție a vieții-naintînd prin moarte*», adică, altfel spus, drumul străbate împărăția vieții prin moarte. În acest caz, Drumul e un al treilea element, diferit de viață și moarte, dar dependent de ele sau, poate și mai aproape de adevăr, o *sinteză* a lor. Gîndul ne duce la dialectica potrivit căreia, deși opuse, ființa și neantul sînt «*tot atît de mult și nedespărțite, și inseparabile, și că, în mod nemijlocit* fiecare dispare în contrariul său. *În consecință, adevărul lor este această* mișcare *a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt; adevărul lor este* devenirea, *mișcare în care ambele sînt diferite; diferența lor e însă una care s-a suprimat în mod tot atît de nemijlocit*»[38]. Judecînd din acest unghi afirmațiile lui Blaga, vom conchide că Drumul este Existența, procesul în interiorul căruia viața și moartea, ființa și neființa trec una în cealaltă, își pierd autonomia, pentru a se regăsi, transfigurate, sublimate în fluxul continuei deveniri. Măreția metafizicii romane rezidă, așadar, în Drumul «*ce-naintează printre morți*», adică într-o lucidă afirmare a principiului că «*neființa prezidează la instaurarea sau fundarea ființei*»[39], dar și că, după vechiul enunț platonician, reluat în dialectica modernă, ființa participă la neființă și neființa la ființă.

Este ceea ce gîndește și Blaga în poezia *Umbra*:

Umbra, ce-o purtăm pe drum,
Că-i din soare, că-i din lună,
ne-nțeleasă-i ca o rună,
scrisă-n piatră de lagună.

Să-nsoțească-n lumi ființa
merge-alături neființa.
Umbra ce-o purtăm pe drum
e un fum? O, nu e fum.

Toate-n preajmă vor să spună:
e și umbra-ntruchipare
a nimicului din Soare,
a nimicului din Lună. (s. n.)

Remarcăm reapariția metaforei *drumului* cu sensul, aici mult mai clar, de existență, proces în care neființa (umbra) merge alături de ființă, o însoțește pretutindeni și permanent în lume. De ce aceasta oare? Pentru că, răspunde Blaga: «*moartea este umbra, care dă plasticitate vieții*», îi conferă identitate și un statut existențial autentic. Dar, înainte de a studia acest aspect, să zăbovim puțin asupra rolului decisiv pe care conștiința morții îl are în afirmarea omului ca *om*.

«*Cu moartea* — spune Hegel — *începe viața spiritului*», iar Maurice Blanchot, care-l citează, crede că numai atunci «cînd moartea devine putere începe omul»[40]. E ceea ce, în fond, susținuse Pascal cînd i-a atribuit omului, delicată «trestie gînditoare», superioritatea față de univers, căci omul știe că moare, universul nu, iar dacă universul îl poate înghiți ca pe un punct, omul, în schimb, îl cuprinde cu totul în gîndirea lui: «*Uscățiv așa cum este, gîrbovit și de nimic, / Universul fără margini e în degetul lui mic*» — scrie Eminescu. Dar poate că nici una din afirmațiile citate nu e mai explicit-edificatoare pentru adevărul ce-l urmărim ca o cugetare a tînărului Blaga, cu multiple și adînci reverberații în toată opera sa: «*Pe om nu l-a creat nici Dumnezeu, nici pădurea, nici șesul, nici marea, ci fiorul morții. Întîiul său gînd a fost cel al neființei; de aceea toate gîndurile lui pînă astăzi au ceva din greutatea, tristețea amurgului. Floarea soarelui și-a cîștigat forma privind soarele; omul a ajuns să fie ceea ce e privind moartea*» (s.n.)[41].

Dacă omul a ajuns la conștientizarea poziției sale în lume prin revelația finitudinii, atunci încercarea de-a sonda misterul acesteia, de a-i pătrunde sensul este mai mult decît legitimă. A te întreba cu privire la sfîrșit nu înseamnă pentru Blaga a trăi în doliul stingerii ineluctabile, ci a-i da «*morții* noastre *plasticitate și relief*» (s. n.), adică a face «*în așa fel ca sfîrșitul să devină și el rodnic*». Poetul nu are în vedere moartea în genere, neantul egalizator ce reduce omenirea la un numitor comun, ci moartea *noastră*, a fiecărui ins în parte, sortită să-i desăvîrșească viața. De aici preocuparea atît de intens obsesivă pentru propriul sfîrșit: «*De-un lucru mi-e frică mai tare decît de orice: să nu mă comport, fără știință, lamentabil în ceasul morții*»[42].

Confesiunea aceasta, tulburătoare prin omenescul ei, a făcut-o Blaga în asfințitul vieții, la capătul unei existențe de o exemplară rodnicie spirituală. Filosoful nu se înspăimîntă, așadar, de moartea în sine, nu trăiește angoasa dispariției irevocabile, ci teama că, la momentul sorocit, s-ar putea, printr-o nefericită întîmplare, să se comporte altfel decît ar dori, sub demnitatea vieții

[38] Hegel, *Știința logicii*, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, pp. 64—65.

[39] Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 449.

[40] Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 343.

[41] Apud George Gană, *Opera literară a lui Lucian Blaga*, București, Editura Minerva, 1976, p. 294.

[42] Lucian Blaga, *Elanul insulei*, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

trăite. Să fie oare vorba aici doar de firească grijă a omului pentru imaginea ce o lasă în amintirea urmaşilor? Fără îndoială că mărturisirea poetului implică şi aşa ceva, dar a o reduce *numai* la acest înţeles ar însemna să-l omologăm pe Blaga cu oricare din muritorii de rînd. Or, filosoful ne previne că «*Pentru cei mai mulţi oameni moartea este numai un pretext de dispariţie; pentru foarte puţini moartea ţine de textul vieţii, ca o împlinire a acesteia, ca un punct pe „i"*»[43]. Prin urmare, toţi oamenii sînt conştienţi de fatalitatea morţii, dar ceea ce îi deosebeşte pe cei foarte puţini de marea majoritate este modul profund de-a o concepe şi capacitatea de a înţelege că «*există afltea vieţi frumoase şi rodnice, dar foarte rar oamenii mor în aşa fel ca sfîrşitul să devină şi el rodnic. Uneori vremurile îşi iau parcă sarcina de a oferi un prilej să dăm morţii noastre plasticitate şi relief*»[44].

Preocuparea poetului de-a nu sfîrşi lamentabil se traduce, deci, prin teama că soarta l-ar putea împiedica să-i dea morţii relieful şi plasticitatea vieţii; neliniştea se naşte nu din iminenţa dispariţiei, ci din imposibilitatea opţiunii:

Viaţa-ntreagă gînduri am rostit
şi cîntece am spus,
în ele căutîndu-mi vrednicia.
Pîndeşte-acum de undeva declinul şi aminul.
Primejdii fulgeră din Nord, nechez s-aude
de-apocaliptici cai prin nouri sus.
În urmă e tot visul, în faţă doar destinul.
Mi-e teamă, prieteni, că sfîrşitul
n-am să mi-l pot alege singur. S-ar putea
să cad cu faţa-n jos
pe un tărîm netrebnic, ruşinos.

Voi patru însă, pomenind de alte fapte,
să mă luaţi de unde voi fi fost căzut,
pe-un drum de seară sau în miez de noapte
în satul meu pe umeri să mă duceţi
întins pe Lună ca pe-un scut. (s. n.)

(Cuvinte către patru prieteni)

După o existenţă în care, prin gînduri şi cîntece, s-a străduit să-şi arate vrednicia, poetul încearcă acum, cu tot mai dureroasă acuitate, presentimentul alunecării în nefiinţă (*«declinul şi aminul»*). Rămasă undeva în urmă, viaţa îi apare ca un vis, în timp ce nechezatul cailor apocaliptici îi aduce vestea neliniştitoare a împlinirii soartei. Căci, din moment ce moartea pecetluieşte viaţa, ea îi şi marchează omului destinul, iminenţa ei îl scoate din noaptea visului în lumina tare a realităţii, a cutremurătoarei certitudini. Şi dacă, totuşi, se întreabă poetul, momentul *«n-am să mi-l pot alege singur»* şi o *«să cad cu faţa-n jos / pe un tărîm netrebnic, ruşinos?»* înseamnă că ocazia morţii autentice a fost ratată rămîndu-i doar consolarea unei reabilitări postume prin iubirea prietenilor care, pomenindu-i faptele, vor împlini ei ceea ce lui i-a fost refuzat de soartă. În consecinţă, pentru orice individ, autentică nu este decît moartea *lui*, pe care n-o cunoaşte din experienţa altora, ci o «trăieşte» în propria-i experienţă.

Dintr-o nemăsurată credinţă în realitatea acestei idei s-a născut patetica rugăciune a lui Rilke:

> Dă, Doamne, fiecărui a sa moarte,
> ceea ce se iscă din viaţa-n care
> de sens, iubire chin avut-a parte[45].

Poetul *Sonetelor către Orfeu* dispreţuia, aidoma lui Blaga, sfîrşitul «anonim» socotind că nobil şi *uman* nu e să decedezi, ci să mori de moartea ta. Aceasta îl face să regrete schimbarea vremurilor, faptul că *«dorinţa de-a avea o moarte proprie devine din ce în ce mai rară. Încă un răstimp şi va fi la fel de rară ca şi o viaţă proprie... În sanatorii* — continuă el cu amară ironie —, *unde se moare cu atîta plăcere şi recunoştinţă faţă de medici şi surori,* decedezi *(s.n.) de o moarte stabilită de instituţie...»*[46]. Şi, pentru a opune acestui degradant deces ideea nobilă a morţii «ideale», Rilke evocă impresionantul sfîrşit al şambelanului Christoph Detlev: *«Nu se petrecea moartea unui oarecare hidropic, ci* o moarte cumplită, princiară, pe care şambelanul o purtase şi-o hrănise din sine întreaga viaţă *(s.n.) Tot excesul de mîndrie, viaţă şi autoritate, pe care el însuşi nu l-a putut cheltui în zilele sale liniştite, pătrunsese în moartea sa, în moartea care se înstăpînise acum la Ulsgaard şi risipea»*[47].

Pe planul speculaţiei pure atitudinea poeţilor faţă de moarte se regăseşte, pînă la un punct, în filosofia lui Heidegger, chiar dacă teza acestuia despre *existenţa-pentru-moarte (Sein zum Tode)* nu e împărtăşită de Blaga. Bunăoară, considerînd că *dorul* revelează o ipostază românească a existenţei umane, iar omniprezenţa lui în folclorul nostru ar putea motiva aserţiunea că *«existenţa e pentru român „dor", aspiraţie transorizontică, existenţa care în întregime se scurge spre „ceva"»*. Blaga dezavuează existenţialismul lui Heidegger, fie şi acordîndu-i, din respect pentru filosof, unele circum-

[43] Ibidem.
[44] Ibidem, p. 66.
[45] Rainer Maria Rilke, *Versuri*, p. 92.
[46] Idem, *Însemnările...*, p. 4.
[47] Ibidem, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

stanțe atenuante: «*Probabil* — scrie el — *că atmosfera psihologică de după război, prea catastrofică, l-a făcut pe Heidegger să vadă existența omului într-un fel destul de budistic, ca îngrijorare, și ca existență spre moarte, spre „nimic"*»[48]. Încă din tinerețe Blaga ia distanță față de formula *Sein zum Tode*: «*Faptul că toate viețile de pe pămînt se sfîrșesc cu moartea* — se precizează în *Pietre pentru templul meu* —, *nu dovedește că moartea e ținta vieții...*»[49]. Deși subliniază în repetate rînduri prezența fecundă a morții în viață, poetul nu admite autenticitatea existenței decît ca expresie a vocației creatoare, care e stimulată de conștiința limitei, dar nu se confundă cu aceasta.

În pofida unor atari deosebiri, «întîlnirile» cu Heidegger sînt reparabile, totuși; și pentru filosoful german moartea determină condiția *umană* a insului, se instituie ca posibilitatea cea mai *personală* de ființare a acestuia, deoarece nimeni nu îți poate «muri» moartea, el poate, eventual, să moară pentru tine, ceea ce e cu totul altceva. Moartea — autentică, se înțelege, — nu aparține ființelor în general, «*ci pretinde ființa în izolarea ei*»; existînd pentru moartea *sa*, individul «*moare efectiv și constant pînă cînd ajunge la propriul deces*»[50]. Distincția între moarte și deces, prezentă implicit sau explicit, și-n gîndirea poeților, reclamă o clarificare. Prin deces se are în vedere *sfîrșitul biologic* al omului, moartea sa comună, *inautentică;* decesul intervine la *capătul vieții*, ca un eveniment străin acesteia sau, în exprimarea ironică a lui Rilke, «*o moarte stabilită de instituție*». Or, moartea *cea adevărată*, o porți în tine și o hrănești toată viața, ea ținînd de textul acesteia, ca «un punct pe „i"». Tradusă în limbajul lui Heidegger, cugetarea blagiană sună cam așa: «*Ființei îi este proprie o constantă „non-totalitate", căreia doar moartea îi pune capăt*»[51]. Altfel spus, viața își valorifică integral potențele abia prin moarte. Pentru a nu mai lungi discuția, vom adăuga doar că Heidegger vede condiția umană ca revelîndu-și «*modul cel mai originar și penetrant în starea emotivă a angoasei*»[52], pe cînd Blaga exaltă *creația*, suprema formă de exorcizare a spaimei și de *umanizare* a omului. Sensul «mîntuirii» prin creație îl vom studia însă cu alt prilej.

Deocamdată, să ne continuăm demersul și să urmărim impactul conștiinței finitudinii asupra vieții insului, nu a oricăruia desigur, ci a ființei superioare care, pe lîngă percepția fenomenului, îl și trăiește în dimensiunile lui abisale. Cînd Blaga susține că umanizarea individului s-a produs sub incidența fiorului morții, el înțelege totodată adevărul că viața nu e posibilă fără moarte întrucît, în absența limitei nu există *formă*, instanță aptă să actualizeze latențele vitale. Numai prin delimitarea sa de viață, moartea îi impune existenței o formă, îi conferă realitatea, altminteri, în ipoteza unei vieți eterne, spiritul s-ar atrofia din lene ontologică. E ceea ce susține tot Blaga, în problema cunoașterii însă, atunci cînd arată că neputința omului de-a accede la misterul ultim din cauza Marelui Anonim, care-i cenzurează elanurile cognitive, e spre binele omului însuși, întrucît, posedînd absolutul, rămînînd adică fără obiect de cunoscut, spiritul ar îngheța în inactivitate. Dimpotrivă, «*cenzura transcendentă*», *limita*, cu alte cuvinte, îi stimulează facultățile și-i asigură capacitatea unei demiurgii neîntrerupte. Prin moarte viața se întărește (Durch den Tod das Leben wird verstärkt) — decreta Novalis, iar dragostea, constată, la rîndu-i, Blaga, arde mai intens în umbra asfințitului:

Și-i dureros în marea trecere să te
aprinzi visînd. Mai tare însă arzi în schimb.
Iubirea prinde adîncimi, așa cum e.
umbratic joc, relief pe-un sarcofag în timp.

(Arheologie)

Deși neagă viața, moartea, paradoxal, o afirmă în realitate, o tensionează dramatic și-o patetizează (Vl. Jankélévitch), îi adîncește relieful și-i fixează orizonturile, o îmbogățește prin stimularea spiritului ce nu se afirmă, zice Hegel, decît într-o viață care «*suportă moartea și se păstrează în ea*»[53]. De aceea, tot ce este cu adevărat vital și nobil, *omenesc* în existența noastră se naște din confruntarea fecundă cu spectrul neființei. «*Gustul morții* — scrie Paul Zarifopol într-o pagină memorabilă — *este condimentul arzător, în toate bunurile vieții. Gîndul morții, singur, poate da pasiunilor vigoarea extremă; de prezența lui, expresă ori implicată, atîrnă și frumusețea și voluptatea acțiunii. Moartea singură dă vieții, în fiece moment hotărîtor al ei, formă și armonie semnificativă. Moartea singură desenează existenței orizont inteligibil, îi sapă*

[48] Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, ediția a doua, București, Editura oficiului de librărie, 1936, p. 176.

[49] Idem, *Pietre pentru templul meu*, p. 44.

[50] Martin Heidegger, *Essere e tempo*, undicesima edizione, traduzione di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, p. 391.

[51] Ibidem, p. 368.

[52] Ibidem, p. 380.

[53] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 25.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

conture, îi măsoară perspective, îi apasă accente». Numai conștiința pragului fatal ce ne delimitează energiile — continuă criticul — *«ne insuflă o atenție superioară către valorile ce suntem chemați a realiza, ne învață a prețui lucid și intens momentul ce se oferă din plin, ne izbăvește de copilăriile sălbatice și caraghioase ale voinței în pornirile ei stupide și deșuchiate».* Și concluzia, ce sună ca un memento: *«Durerile delicioase ale dorurilor, beția nebună a împlinirilor, palpabilul înfiorătoarelor precizii în farmecele realizării, nu sunt date decît celui ce, în orice clipă bună, aude moartea»*[54].

Din ultima frază se desprinde sensul unei adînci morale, ideea că numai acela care «aude moartea» în clipele bune ale vieții lui are într-adevăr înțelesul profund al acestora, numai cel pentru care moartea *există* ca realitate familiară, intimă, trăiește autentic. *«Dacă omul ar acorda morții măcar un minut pe zi de meditație* — cugetă Marin Preda —, *conflictele în care ar fi implicat și-ar micșora importanța și soluțiile cele mai rele l-ar speria mai puțin, ar fi oricum mai îndrăznet și s-ar bucura mai mult că există»*[55]. Așadar, nu cel ce ignoră, din lașitate ori inconștiență, moartea, este și acela care se bucură mai mult de viață. Conștientizarea, prin reculeasă și permanentă meditație, a faptului că sîntem muritori sporește voluptatea vieții și exorcizează spaima convertind-o într-o stenică bucurie de a trăi. Nu spectrul hidos al morții devoratoare ne tonifică desigur, ci asimilarea limitei în țesutul ființării noastre individuale, grație căreia aceasta dobîndește identitate și sens, scapă de entropia unei ipotetice eternități și se întemeiază ca existență riguros ordonată și hotărnicită. *«Moartea a cărei înțelepciune e echilibrul gîndirei* — scrie Eminescu pe la 1871 — *este echilibrarea existenței.* Ea este înțelepciunea vieții — *rezultatul final a toată munca și osteneala noastră,* — cine gîndește des că are să moară — acela-i așa de înțelept» (s.n.)[56].

Așadar, *memento mori,* de-atîtea ori sursa celui mai sumbru pesimism, poate, atunci cînd face obiectul unei lucide și îndelungi dezbateri interioare, să-și asume un rol benefic, să echilibreze existența înseninînd-o cu harul înțelepciunii platonice. Căci enunțul eminescian reprodus mai înainte reverberează ecourile unei sapiențe străvechi în care poetul român, atît de familiarizat cu filosofia lui Platon[57], se va fi inițiat prin studierea îndeosebi a dialogului *Phaidon.*

Interlocutorilor săi, în dialogul amintit, Socrate le dovedește că *«adevărații filosofi nu fac altceva, făcînd filosofie, decît un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și că, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți»*[58]. Raționamentul se întemeiază pe aspirația *«iubitorului de înțelepciune»,* a filosofului deci, de-a ajunge la *«cunoașterea deplină»;* or, o asemenea cunoaștere nu e posibilă atîta vreme cît sîntem în viață, ea fiind stînjenită de materialitatea trupului care împiedică sinele individual să se unească cu spiritul în lumea superioară a Ideilor. Un atare deziderat se va produce abia prin detașarea sufletului de corp, de aceea — explică Socrate — cunoașterea, incompletă, ce-o realizăm în timpul vieții depinde de gradul în care izbutim să ne păstrăm cît mai puțin întinați de natura trupului, în așteptarea ceasului cînd moartea ne va fi dezlegat definitiv de el[59]. Cînd unul dintre interlocutori, admițînd spaima de moarte, fie și cu motivația că ea *«nu-i a noastră, ci parcă a copilului rămas cumva în noi»,* îi cere lui Socrate un mijloc de-a o lecui, înțeleptul îi răspunde semnificativ: *«Numai că va trebui să-l descîntați în fiecare zi* (pe copil, n.n.), *pînă la vremea cînd i-o trece de sperietură»*[60]. Felului ușor ocolit în care-l interpelează Cebes, căci de el este vorba, Socrate îi replică într-o formă similară, din care se deslușește însă clar gîndul exorcizării răului prin exercițiul meditației neîntrerupte, *«căci* — se întreabă el — *oare nu aceasta e filosofia, o stăruitoare pregătire pentru moarte?»*[61].

Și oare — ne întrebăm noi acum — Eminescu nu judeca în termeni asemănători lucrurile de vreme ce și pentru el *«cine gîndește des că are să moară — acela-i așa de înțelept»*? Ca filosoful grec, poetul nu privește moartea doar în realitatea ei ontologică, o analizează și din perspectivă gnoseologică, deoarece numai conștientizarea limitei printr-un permanent exercițiu cognitiv este, în credința sa, despo-

---

[54] Paul Zarifopol, *Eseuri I,* ediție îngrijită de Al. Săndulescu și Radu Săndulescu, studiu introductiv, argumentat și note de Al. Săndulescu, București, Editura Minerva, 1988, pp. 57—58.

[55] Marin Preda, *Cel mai iubit dintre pămînteni,* vol. II, București, Cartea Românească, 1980, p. 222.

[56] M. Eminescu, *Opere VI,* ediția Aurelia Rusu, pp. 621—622.

[57] Vezi studiile adunate în vol. *Eminescu și clasicismul greco-latin,* ediție îngrijită, prefață, note, bibliografie, indice de Traian Diaconescu, Iași, Editura Junimea, 1982.

[58] Platon, *Opere IV,* ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 65—66.

[59] Ibidem, p. 66.

[60] Ibidem, p. 81.

[61] Ibidem, p. 86.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vărătoare de teamă și grijă, dătătoare de înțelepciune. Expurgat de tarele ce pîndesc natura omului, spiritul accede la ordinea lumii inteligibile regăsindu-se într-o contemplativitate melancolică: *«Nu credeam să-nvăț a muri vrodată...»*

În tot cuprinsul literaturii universale, Nichita Stănescu nu-i găsește acestui vers alt echivalent mai potrivit decît strigătul lui Ghilgameș la moartea prietenului său: *«A murit Enghidu, prietenul meu, care ucise cu mine lei!»*. Pentru poetul român acest urlet «esențial» izbucnește *«nu din jalea pierderii unui prieten, ci din revelația morții, a existenței morții»*[62], de unde și căutarea soluției nemuririi, care nu este alta decît întemeierea artei, deoarece disperarea eroului s-a înscris în cuvinte, iar cuvintele sînt nepieritoare. Versul lui Eminescu este de asemenea *«strigătul abisal al poetului care descoperă cauza fundamentală a artei*, dorința esențială de a trăi» (s.n.)[63]. Așadar, autorul celor *11 Elegii* vede în revelația morții un argument pentru legitimarea artei ca antidot al dispariției inexorabilă, singurul mijloc de supraviețuire. Intuiția lui deschide fără îndoială o perspectivă fecundă în înțelegerea acestui vers unic și, poate, cel mai enigmatic din poezia românească, dar, în spiritul demersului nostru, vom încerca o altă cale de acces la miezul incandescent al spovedaniei lirice din *Odă (în metru antic)*.

Inițial, se știe, poezia a fost concepută ca odă lui Napoleon, apoi, printr-un laborios proces de decantare, *cezarul* devine *poetul*, iar la sfîrșit, acestuia i se substituie *omul;* o evoluție ce marchează treptele deschiderii poemului către înțelesuri tot mai largi pînă la imaginea însăși a condiției umane în genere. În hieratismu-i statuar. *«Fără păsare de a lumii lacrimi ori doruri»*, Napoleon, ca zeii, se miră de sine însuși *«Pînă cînd trezit din mirarea adîncă»*, se vede singur și coboară de pe soclu amestecîndu-se cu poporul pe care-l dinamizează ochii săi imobili. Recunoscîndu-se în mulțimea-oglindă, urcă din nou pe piedestalu-i unde rămîne indiferent printre secoli. Începînd cu varianta c[1] aluziile napoleoniene se sting, discursul poetic îmbracă forma monologului, cu elemente noi și edificatoare pentru ceea ce va reprezenta *Oda* propriu-zisă. Lăsăm de-o parte numărul mai redus al strofelor, ca și alte ingrediente colaterale, și reținem cauza erotică a suferințelor și morții:

Nici credeam că pot ca să mor vrodată
Falnic, tînăr, înfășurat în manta-mi
Coborît-am fost de pe trepte sfinte
Întru mulțime

Cînd de o dată tu răsărișî în cale-mi
Mai frumoas-ai fost de cum este Venus
Și-n dureri mi-ai dat voluptatea morții
Ne-ndurătoareo![64]

Subiectul liric nu se mai raportează deci la mulțimea amorfă, ci la *celălalt*-ul său, într-un elan care-l purifică în suferință și îi dă «voluptatea morții», a rupturii ontologice, căci irupția iubirii devastatoare *(«Cînd deodată tu răsărișî în cale-mi»)* provoacă, pe lîngă iadul chinurilor, *(«Jalnic ard de viu chinuit ca Nessus»)*, scindarea ființei, vindecabilă doar prin revenirea la *«nepăsarea tristă»*, la moarte, în sfîrșit:

Piară-mi ochii turburători din cale,
Vino iar în sîn, nepăsare tristă;
Ca să pot muri liniștit, pe mine
Mie redă-mă!

«Nepăsarea tristă» nu mai coincide cu contemplativitatea de dinaintea trăirii erotice, însul resimțindu-se acum irevocabil de pe urma acesteia și, spre deosebire de Napoleon sau poetul care, confruntați cu gloata, rămîn neschimbați în izolarea lor, el își percepe cu dramatică acuitate alienarea, aspiră la recuplarea *eului* cu *sinele* (*«... pe mine/Mie redă-mă!»*) într-o redobîndirea unității originare, posibilă doar prin experiența-limită a morții, adică într-un cadru ce anticipă filosofia existenței din veacul nostru și impune *Oda (în metru antic) «pe plan mondial poate prima valoroasă piesă lirică a existențialismului»*[65]. Cînd descifra în versul liminar al poeziei *(«Nu credeam să-nvăț a muri vrodată»)* dorința esențială de a trăi, Nichita Stănescu pornea de la intuiția unui soi de dialectică paradoxală, reluată apoi și de alții, deoarece, *«deși pare o rugăciune de intrare în neființă* (Ca să pot muri liniștit, pe mine/Mie redă-mă!), *ea* (poezia, n.n.) *rămîne, de fapt, o* Odă *ființei, celebrată prin destinul de pasăre Phoenix al existentului»*[66].

Aceeași dialectică a ființei și neființei, într-un scenariu însă mult lărgit și cu noi deschideri în ordinea cunoașterii, o regăsim în *Luceafărul*. De-o fire cu Creatorul și

[62] Nichita Stănescu, *Amintiri din prezent*, București, Editura Sport Turism, 1985, p. 115.

[63] Ibidem, p. 116.

[64] Mihai Eminescu, *Opere III*, ediția Perpessicius, p. 124.

[65] Edgar Papu, *Poezia lui Eminescu*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Iași, Editura Junimea, 1979, p. 204.

[66] Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, București, Editura Minerva, 1978, p. 231.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

deci mai presus de orice limite (*«Noi nu avem nici timp nici loc/Şi nu cunoaştem moarte»*), Hyperion tinjeşte după *«o oră de iubire»*, dar nu dragostea ce vulnerează pacea eului din *Oda (în metru antic)*, de care acesta încearcă să scape (*«Piară-mi ochii turburători din cale»*), spre a-şi recăpăta echilibrul, o doreşte Luceafărul, ci iubirea care i se impune ca necesitate, fără de care existenţa si-ar pierde sensul. Întîlnirea cu fata de împărat produce asupra lui Hyperion un efect contrar celui suferit, în împrejurări similare, de subiectul liric al *Odei*; cunoscînd-o pe Cătălina, Luceafărul are dintr-o dată revelaţia incompletitudinii fiinţei sale, a unei existenţe ce este mai degrabă durare decît trăire, într-un cuvînt, geniul descoperă viaţa în realitatea ei concretă şi seducătoare. Dar, cînd îi cere să-l urmeze, fata refuză motivînd: *«Căci* eu sunt vie, tu eşti mort...», revendicîndu-şi altfel spus, lotul vieţii în opoziţie cu moartea astrului. La rîndul său, acesta îi aminteşte Cătălinei: *«Au nu-nţelegi tu oare,/ Cum că* eu sunt nemuritor,/ Şi tu eşti muritoare?» (s.n.). Cum vedem, fiecare pune existenţa celuilalt sub semnul morţii justificîndu-şi astfel ezitarea de a trece în lumea opusă. În realitate, personificînd absolutul, Hyperion va fi inevitabil un exponent al morţii căci omul, trăitor în condiţiile unei existenţe determinate, nu poate concepe decît ca negaţie ceea ce covîrşeşte limitele experienţei sale, veşnicia e un concept negativ pentru cel ce trăieşte sub zodia clipei. Nu e vorba de o impresie subiectivă deoarece, privită în contextul gîndirii generale a poetului, nemurirea e un echivalent al morţii (*«... eternă-i numai moartea, ce-i viaţă-i trecător»*), adevăr ce se verifică în cazul lui Hyperion ca şi al Demiurgului însuşi.

Eminescu ne previne că *«Orice idee despre absolut este negativă»*[67] întrucît *«infinitul absolutul e ne-nţeles de mintea noastră. Dar nu trebuie să uităm că nici nu le închipuim altfel, nici este putinţa de a le esprima decît prin negaţiuni. Prin urmare, ceea ce nu este inteligenţa noastră, ceea ce nu este mişcare, ceea ce nu este materie este absolutul...»*[68]. Omologînd acest absolut cu divinul, concluzia rămîne aceeaşi: *«Ideea dumnezeirii s-a născut din negaţie, din ceea ce nu este spiritul nostru — atotştiutor; din ceea ce nu este braţul nostru — atotputernic; din ceea ce nu este viaţa noastră, infinită; din ceea ce nu este sufletul nostru — ubiumuu»*[69]. Dumnezeu este deci absolutul, adică *neantul* deoarece, în absenţa oricărei predicaţii, nu poate fi gîndit decît ca negaţie, ceea ce afirmă şi Hegel, dar, desigur, într-un limbaj filosofic mai riguros: *«Simpla, pura identitate a absolutului e nedeterminată sau, mai bine spus, în ea s-a dizolvat orice mod determinat al esenţei şi existenţei sau al fiinţei în general, precum şi al reflectării. Prin urmare, determinarea a ceea ce ar fi absolutul se dovedeşte a fi negativă, şi absolutul însuşi apare numai ca negaţie a tuturor predicatelor şi ca vid»*[70].

În perspectiva acestor consideraţii, Hyperion nu numai că nu-şi poate adjudeca avantajul vieţii, dar nici privilegiul libertăţii neîngrădite, căci din confruntarea cu relativul, el parvine la conştiinţa limitelor proprii şi — mai mult — ale Demiurgului chiar, de vreme ce acesta nu e în stare să-l dezlege de nemurire, îmbiindu-l cu cîteva limitaţii care-i vor menţine însă nealterată esenţa:

Vrei să dau glas acelei guri,
Ca dup-a ei cîntare
Să se ia munţii cu păduri
Şi insulele-n mare?

Vrei poate-n faptă să arăţi
Dreptate şi tărie?
Ţi-aş da pămîntul în bucăţi
Să-l faci împărăţie.

Îţi dau catarg lîngă catarg,
Oştiri spre a străbate
Pămîntu-n lung şi marea-n larg,
Dar moartea nu se poate...

«Moartea nu se poate», adică viaţa, de **fapt**, pentru că ea e zestrea celor ce *«se nasc spre a muri/Şi mor spre a se naşte»*, în timp ce *«tu, Hyperion rămîi/Oriunde ai apune...»*, nemuritor, deci, sub orice formă te-ai manifesta căci *«Cine nu are moarte-n el,/Acela nu mai moare»*[71]. Valabilă, legea aceasta cunoaşte însă şi reversul: cine nu are viaţă-n el, acela nu trăieşte, adevăr de care Hyperion, în urma aventurii sale pămîntene şi-a dialogului cu Creatorul, devine tot mai conştient şi pe care, într-o variantă la strofa finală, îl admite explicit:

Trăiţi în cercul vostru strîmt
Şi în favoarea sorţii
Căci ceea ce în suflet simt
E voluptatea morţii (s.n.)[72].

[67] M. Eminescu, *Fragmentarium*, ediţie după manuscrise, cu variante, note, addenda şi indici de Magdalena D. Vatamaniuc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 362.

[68] Ibidem, p. 408.

[69] Ibidem, p. 76.

[70] Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 522.

[71] Mihai Eminescu, *Opere II*, ediţia Perpessicius, p. 447.

[72] Ibidem, p. 443.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Situindu-ne acum într-un alt unghi de reflecție, să vedem în ce măsură *Luceafărul* e și-o «poveste» despre ființă, mai precis despre nașterea acesteia din împreunarea generalului cu individualul. Hyperion semnifică, în poem, universalul amenințat să-și piardă identitatea în propria-i nedeterminare, de unde receptivitatea sa față de particular, dorința — spune C. Noica — de a căpăta o individualizare, dorință ivită din irepresibila nevoie de-a se manifesta ca existent, a prinde ființă. Or, cum generalul singur nu poate da măsura deplină a ființei, el tinde să se individualizeze, ca Luceafărul care, deasupra timpului fiind, coboară în temporalitatea ce-i dă sentimentul existenței concrete, al realității palpabile. Tentînd ieșirea din imobilitatea sa ambiguă de *«mort frumos cu ochii vii»*, el abia dacă apucă să guste din voluptățile vieții; de-ajuns însă pentru a nu le mai uita, a se îmbolnăvi cu heruvimul lui Arghezi și-a purta veșnic *«Pe trupu-i alb o bubă pămînteasc㻫*.

Cedînd ispititoarelor chemări ale fetei, geniul are conștiința că realizează și un act de autocunoaștere, chiar dacă aceea pentru care se sacrifică

...nici poate să-nțeleagă că nu *tu* o vrei... că-n tine
E un demon ce-nsetează după dulcile-i lumine,
C-acel demon plînge, rîde, neputînd s-auză plînsu-și,
Că o vrea... spre-a se-nțelege în sfîrșit pe sine însuși...

(Scrisoarea V)

Spre a se înțelege deci pe sine însuși, se smulge și Hyperion din locul lui menit în cer, coboară din atemporalitatea sa, pregătit să îndure vicisitudinile vremelniciei, dar și să se împărtășească din farmecul dureros al vieții.

În spiritul modelului românesc al ființei, cum îl imaginează Noica pornind de la *Luceafărul*, înțelegem că gestul lui Hyperion nu are șanse de izbîndă decît în conjuncție cu aspirația Cătălinei, dar cu mențiunea că *«ființa nu înseamnă îngroparea și moartea generalului în lumea celor trecătoare, ci împlinirea acestora întru și prin general, chiar dacă ele vor fi trecătoare și generalul va rămîne, în felul lui, etern»*[73]. Cătălina se transfigurează în contact cu generalul, își cunoaște limitele propriei condiții și accede la sensul existenței; de aceea, chiar după opțiunea pentru iubirea lui Cătălin, ea nu conține să-l invoce pe Hyperion, simțind că astfel individualitatea i se îmbogățește. Pe de altă parte, întru totul revelatoare este metamorfoza lui Cătălin; devastat de intense arderi interioare și încercat de suferința purificatoare în spirit, pajul, sub noua lui înfățișare din finalul poemului, este opera geniului, a universalului fără de care individualul n-ar fi putut ieși din umilința anonimatului său ontologic. În egală măsură însă și principiul general cîștigă de pe urma experienței lui umane căci, la rîndul său, numai în unirea cu individualul ajunge să iasă din nedeterminarea-i abstractă și să ființeze. Ca protagonistul mitului cristic, ce nu-și împlinește vocația mesianică decît în ipostaza de fiu al omului, Hyperion, în absența conotațiilor religioase desigur, străbate un itinerar, pînă la un punct, asemănător, iar replierea, la sfîrșit, în singurătatea-i celestă nu mai înseamnă pură dăinuire, ci patetică nostalgie a iubirii, *id est* a vieții de care a rămas marcat pentru totdeauna și grație căreia s-a bucurat un moment de investitura ființării autentice.

Așadar, rezumînd într-o frază ideea acestui demers hermeneutic, antitezele, în măsura în care-i dau însului conștiința *limitei* (a morții, neantului sau neființei), sînt într-adevăr viața, dar, cum spunea Hegel, nu cea *«care se prezervă pură față de distrugere»*, ei aceea ce *«suportă moartea și se păstrează în ea»*, adică viața spiritului.

Iosif CHEIE-PANTEA

[73] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978, p. 103.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

NEGHIOBUL, ÎNȚELEPTUL ȘI NEBUNUL

În lumea personajelor lui Creangă creația apare întotdeauna supusă păcatului și greșelii; zămislirea, maternitatea, căsnicia ies îndeobște în afara legilor firii: bărbatul rămînind văduvoi, mama de-a doua va fi mașteră, iar fiul vitreg va rătăci «bezmetic»; orfanul e asuprit prin străini, în timp ce femeia stearpă stă singură-cuc și-i țiuie urechile de urit. Cînd natura se vede clintită din rosturile ei, amestecul regnurilor este inevitabil: iapa îl naște pe Făt-Frumos, baba înfiază un porc ogirjit, fata moșneagului spală și hrănește jivinele pădurii etc. Din tot acest haos bunul Dumnezeu e absent. În rarele momente cînd se lasă zărit, Creatorul își descoperă o față cinică și o minte sucită: «*...poroncesc să moară de-acum înainte trei ani de zile de-a rîndul, numai oameni tineri*».

O lume atît de ostilă devine în scurtă vreme insuportabilă, mai cu seamă că răul găsește mereu prilejuri de a-i spori absurdul. *Pe un vifor cumplit — mînia lui Dumnezeu, să nu scoți un cîine din casă, dar încă un om! — dracul nu caută mai bine: la așa vreme te face să pierzi răbdarea și fără să vrei te bagă în păcat*». Ținînd a-și face mendrele cum știe el, Scaraoschi dă poruncă tuturor slugilor «*să apuce care încotro a vedea cu ochii, și pretutindene — pe mare și pe uscat — să vîre vrajba între oameni și să le facă pacoste*». Ce e mai grav, căderea nu se oprește aici, căci «*unii oameni îs mai a dracului decît dracul*», pe cînd ceilalți «*cea mai mare parte sînt dobitoace, care trebuie ținuți din frîu, dacă ți-i voia să faci treabă cu dînșii*». Toți fățarnicii (șpinul, lupul, cerbul, fata babei) o duc de minune într-o lume rău așezată, unde minciuna trece cu ușurință drept adevăr. Înșelătoria (cu variantele ei: travestiul, glasul schimbat, promisiunea nerespectată) reprezintă o armă fără greș, cîtă vreme se sprijină pe prostia universală. Vorba cîntecului: «*Vai săracu omu prost — Bun odor la cas-a fost*». Fie asupritor (ca Vidma, boierul sau dracul), fie asuprit (ca nurorile cele mari sau Harap Alb), neghiobul crede că tot ce zboară se mănîncă, ia de bune adevărurile părelnice propuse de fățarnic, plătind adesea cu viața o credulitate nețărmurită. La urma urmei, ar fi și păcat ca acela care are un dram de minte să nu profite de asemenea noroc: cînd Șpinul găsește un sat fără cîini, de ce nu s-ar plimba prin el fără băț? Drama prostului nu vine atît din ispita de a încălca opreliști, cît din neputința de a trece dincolo de aparențe și de a întrezări măcar pentru o clipă esența lucrurilor. Nu numai că nu raționează — iedul cel mare e gata să creadă că a venit mătușa, moartă de mult —, dar nici nu realizează intențiile celorlalți. În loc să-și dea osteneala să afle pînă și gîndul oamenilor, Chirică nu le pricepe nici măcar vorbele. Bogdaproste nu știe să spună, dar boțul de mămăligă îl înfulecă într-o clipită. Ca să reluăm o distincție a lui Blaga, neghiobul nu cunoaște modul de existență eminamente uman, întru mister și revelare, ci numai pe cel specific animalelor, circumscris în imediat și redus la grija pentru supraviețuire. Auto-conservarea e singura lui lege, nimic nu-l înspăimîntă mai mult decît dispariția. Chiar și împăratul, cît e de împărat, cînd află de năzdrăvăniile porcului, *le dă pe toate pe una, și nici măcar aceea nu-i bună* — frica! Neputîndu-și gîndi moartea, prostul suferă de o groaznică limitare. Cînd vede că *l-a născut mama într-un ceas rău*, Harap Alb se mîndrește că *se pricepe el tare bine ce să facă să se curme odată toate cele*, dar grabnic își ia seama și recunoaște că *s-a deprins a tîrî după sine o viață ticăloasă*. Fățarnicul nici nu așteaptă mai mult decît astfel de sinceritate bolnăvicioasă și naivă, pentru a-și ademeni victima și a-i suci imediat gîtul, fără scrupule zadarnice. Impostorul nu poate fi învins decît cu propriile-i arme — travestirea și falsa smerenie, ca lupul ispitit de cumătra capră, turturica amăgită de calul prefăcut și milog, sau ursul păcălit de Harap Alb îmbrăcat de Sfînta Du-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

minică în piele de urs. De așa ispravă nu e însă capabil prostul, căci cere o știință înnăscută a disimulării și o dublă reprezentare a lumii, care rămîn apanajul înțeleptului. Acesta nu se lasă înșelat de aparențe, întrevede realitatea secundă, descoperă legi universale, inaccesibile spiritului comun. Adevărurile lui sînt categorice, raționale, cartezian disociate: *ori sopon și fringhie, ori adăpost și posmagi* — conflictul trebuie tranșat numaidecît; nici sătenii, nici cucoana n-au timp de pierdut cu dilemele existențiale ale leneșului. Înțeleptul (judecătorul, Moș Ion Roată, Sfînta Duminică, fata moșneagului, iedul cel mic) nu are îndoieli, ci numai convingeri. Știe că lumea nu e bine clădită, însă dezvoltă o morală a cuminteniei și a așteptării: *ce-i e scris omului, în frunte-i e pus; timpul le rezolvă pe toate; după vreme rea, a fi el vreodată și senin; nici o faptă fără plată; leagă calul unde zice stăpînul; cu răbdarea îi frigi pielea; de făcut treabă nu mai cade coada nimănui* etc. Cînd dă cu ochii de mirele-porc, fata împăratului încremenește, dar mai pe urmă strînge din umeri și zice în inima ei: *«— Dacă așa au vrut cu mine părinții și Dumnezeu, apoi așa să rămîie!»* Și. se și apucă de gospodărie. De-ai face ce-ai face, lumea rămîne cum este ea; *nu poți s-o întorci cu umărul, măcar să te pui în ruptul capului.* Nu trebuie să-ți pui întrebări sau să provoci destinul, de vreme ce nu poți să schimbi nimic; trebuie doar să ai harul de a descoperi puțina frumusețe ascunsă și răbdarea de a te bate pentru ea pînă la capăt: *«Omul e datoriu să se lupte cît a putea cu valurile vieții, căci știi că este o vorbă: nu aduce anul, ce aduce ceasul. Cînd sînt zile cu noroc treci prin apă și prin foc»*. Obstacolul, odată depășit, te ajută să te luminezi. Pînă și fătarnicul e trebuitor uneori, pentru că *face pe oameni să prindă la minte.*

Dintre toți înțelepții, cu mult superior celorlalți e calul lui Harap Alb, în primul rînd datorită unei experiențe mai bogate. În compania mezinului el nu face decît să reediteze o aventură trăită cu ani în urmă: *«Las' pe mine, stăpîne, că știu eu pe unde te-oi duce la Împăratul Roș; pentru că m-au mai purtat odată păcatele pe acolo, cu tată-tău, în tinerețele lui»*. De unde sugestia liniștitoare că totul se repetă la nesfîrșit, nimic nefiind nou sub soare, neprevăzut sau înspăimîntător. Pe deasupra, calul e mai complex sufletește decît ceilalți — azi umil, mîine răzbunător, azi sceptic, mîine încrezător —, iar dubla lui înfățișare corespunde faptului de a fi descoperit că lumea e întemeiată pe o ambiguitate fundamentală, produsă de logica lui *și — și*, nu pe a lui *ori — ori*: *«Acum cred că mă cunoști și de urît și de frumos, și de bătrîn și de tînăr, și de slab și de puternic; de aceea mă fac iar cum m-ai văzut în herghelie»*.

Cu perseverența și eficacitatea-i caracteristice, înțeleptul reușește — clipă de clipă și pas cu pas — să contracareze acțiunile impostorului, ale cărui intenții le intuiește perfect, întrucît nasc dintr-un sistem de referință comun. Și unul, și celălalt (judecătorul și omul cu două piini, moș Ion Roată și boierul demagog, Sfînta Duminică și Spînul etc) știu că lumea e rău alcătuită. Fătarnicul o pune în mișcare, îi schimbă rosturile, dar nu o neagă.; el doar sporește un haos deja existent, profitînd de partea drăcească a creației (*«Dacă ți-a ajuta Dumnezeu — oftează pofticios Spînul — să mă rînduiești mai degrabă în locul d-tale, îi vedea, moșule dragă, ce prefacere are să iee împărăția; n-or mai ședea lucrurile tot așa moarte, cum sînt.»*). Înțeleptul nu poate răsturna nici el lumea din temelii, pentru că se bizuie pe o morală preexistentă și — cum am văzut — pasivă, în loc să-și construiască o filosofie proprie. Dușmani neîmpăcați, cei doi ocupă în cele din urmă poziții echivalente (dar de semn opus) în ordinea (sau mai bine zis în dez-ordinea) universală, împărțind aceeași neputință de a re-crea Cosmosul.

Singurul în stare să anuleze răul primordial, rivalizînd cu însuși Creatorul, rămîne — paradoxal poate — *nebunul*. Absolut ineficient în latura practică a lucrurilor, păgubos și abulic, el are simțul unei gratuități sublime, plătite uneori cu viața. Găina ouă fericită o mărgică, leneșul refuză scîrbit posmagii, baba dezmiardă porcul. Inutilitatea gestului le conferă un aer de familie, îi face să rămînă neînțeleși de ceilalți, disprețuiți și împinși la marginea existenței, cînd ei de fapt descoperă adevărul ultim prin filosofia simplă a negației. Dorinței generale de înavuțire îi opun o indiferență superbă: cutia fermecată (cu toate substitutele ei: punguța cu doi bani, burta cocoșului, burduful lui Scaraoschi, traista cu piini etc.) apare ridiculizată de punga goală, mirosind a pustiu, fluturată victorios de Dănilă. Gratuitatea totală, frizînd absurdul, sancționată sever de spiritul comun, se dovedește a fi infailibilă împotriva Răului universal. În vreme ce lada cu comori ascunde adesea o cutie a Pandorei, traista lui Ivan, negustoria lui Prepeleac și refuzul leneșului transcend moartea, promițînd o *odihnă* perpetuă, rod al ieșirii din contingent. *Nebunul pornește cu graba și întîlnește zăbava.* Zăbava — o răsplată binemeritată după rătăcirea haotică într-un teritoriu malefic. Un comentariu despre «schopenhauerianismul» acestei atitudini n-ar fi de prisos.

Dacă există o ierarhie a înțelepților — mergînd de la supușenia fetei moșneagului pînă la morala superioară a calului lui Harap Alb —, există fără îndoială și una — simetrică — a nebunilor. Cel mai puțin rafinat dintre ei e *nebunul-bufon*, care neagă ordinea lumii printr-o înfățișare hilară. Setilă, Gerilă, Strîmbă-Lemne, Păsări-Lăți-Lungilă sînt tot atîtea întruchi-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

părți ale trupului grotesc care, depășindu-și necontenit limitele, accede miraculos la adevărurile esențiale. Simbolul prețioasei inițieri — asemănătoare unui *joc secund, mai pur*, care, răsturnînd imaginea, o ridică prin oglindă în mintuit azur — îl reprezintă ochiul mare cît o sită al lui Ochilă (replică la ochiul fals atoatevăzător al soacrei): *dacă-l deschizi, dai chiar peste ce apuci, dar dacă-l închizi, fie zi, fie noapte, vezi cu dînsul și măruntaiele pămîntului: «Toate lucrurile mi se par găurite ca sitișca și străvezii ca apa cea limpede* [...]; *văd iarba cum crește din pămînt, văd cum se rostogolește soarele după deal, luna și stelele cufundate în mare, copacii cu vîrful în jos, vitele cu picioarele în sus și oamenii umblînd cu capul între umere*». De esență caranavalescă, motivul *lumii de-a-ndoaselea «Lumea asta e pe dos / Toate merg cu capu-n jos»)* vine să confirme ideea marxistă potrivit căreia omenirea s-ar despărți de trecutul ei rizînd. Bufonul e hitru ca Popa Duhu, glumeț ca Moș Nechifor Coțcariul, șugubăț precum nora cea tînără și poznaș ca jupîneasa Malca. Moartea încuiată în raclă de Ivan, lupul ars pe rug de capră, soacra frămîntată în picioare de nurori și toate celelalte atrocități săvîrșite cu bună dispoziție nestăpînită sînt imagini ale unui infern vesel, simboluri ale răului biruit prin rîs. Iadul lui Creangă poartă însemnele caraghioase ale unei lumi perimate și absurde, stupide și ridicole, condamnate să piară în focul regenerator al carnavalului. Contemplînd dezordinea totală a naturii, clătinată din rosturile ei elementare, Vidma opinează pe bună dreptate că Dumnezeu va fi ajuns și el în mintea copiilor, de i-a dat lui Ivan cel nebun atîta putere; cu mare bucurie l-ar privi înghesuit la rîndu-i — cît e de mare și de tare — în nesuferita turbincă.

A doua ipostază o reprezintă *nebunul-idealist*, cel care răstoarnă ordinea lumii în folosul omenirii. Mînat numai de patimi, niciodată de interese, el e un sacrificat și un martir, un Prometeu și un bun creștin, în stare să plătească mereu cu bine răul îndurat, să lupte în numele unei idei utopice, al unei cauze dinainte pierdute. Cocoșul suportînd eroic bătăile boierului pentru a răsplăti lăcomia unui moșneag senil, Ivan chinuind Moartea în turbincă și răstălmăcind poruncile de vine spre binele unei umanități condamnate, Făt-Fumos sacrificîndu-și mama pentru a-și salva tovarășii trădători — fiecare în parte *se știe* vîndut, dar nici unul nu e resemnat. Comentariul lui Constantin Țoiu *(România literară*, nr. 19/1989) privitor la *Făt-Frumos, fiul Iepei* îi definește admirabil pe toți: «*E basmul infidelităților. Al prieteniilor înșelate. Al sacrificiilor inutile care sfîrșesc urît. Ca și cum perfecțiunea ar cere neapărat din partea omului un veșnic tribut de tristețe și amărăciune. Nu e oare acesta motivul tragediei? Etica prea de tot pîngărită. Dar așa înălțăm noi cel mai frumos ochii la cer, dezamăgiți în visul nobil al speciei, singura care îndrăznește să scape de necesitățile oarbe ale naturii. Noi însă măcar știm că ieșire nu este. Aceasta e și măreția conștiinței și libertății omenești*».

În sfîrșit, întruchiparea radicală, absolută o reprezintă *stoicul*. El singur a parcurs toate etapele anterioare, a epuizat orice șansă cu putință și a descoperit deșertăciunea universală.. Făcîndu-și socoteală cu ce s-a ales cît a trăit pe lume, Ivan pricepe că *în oaste a fost numai de sbucium — hăis, haram, cea, haram! — , mai tîrziu a umblat teleleu Tănasă de la rai la iad și de la iad la rai, iar acum îl așteaptă casa de veci — trei coți de pămînt în care se încheie toată scofala*. Pentru înțelept ambivalența existenței însemna armonie, pentru stoic ea e chinuitoare contradicție: «*Da că doar de lume am fugit; o știu eu cît de dulce și de amară, bat-o pustia s-o bată. Lui Ivan i-s roase urechile de dînsa*». Adevărat Ianus cu două fețe, soarta îi răpește nebunului pînă și identitatea: «*De-oi fi eu Dănilă Prepeleac, am prăpădit boii, iar de n-oi fi eu acela, apoi am găsit o căruță... Ba e Prepeleac, ba nu-i el...*». Leneșul dornic de spînzurătoare, Ivan uitat de moarte, Dănilă rătăcitor buimac în pădurea lui Scaraoschi sînt întruchipările aproape tragice, absurde, ale unei filozofii superioare, izvorîtă dintr-o experiență totală, trufașă, chiar dacă văduvită de speranță.

Revenind la distincția lui Blaga, în vreme ce prostia — sieși suficientă — există exclusiv întru imediat și pentru propria ei conservare, nebunia ființează în orizontul misterului și al revelării, împlinind astfel faptul fundamental al spiritului uman. Dacă iapa care sare gardul de răzlogi și fuge în pădurea îndepărtată față un *băiet* în loc de mînz (anume pe Făt-Frumos cel însetat *să facă și el vreo ispravă în lume*) gestul nu mai apare ca un reflex al haosului inițial, ci ca un act eliberator, curajos, dătător de optimism. Nebunul e capturat de un destin creator, nu numai prin aceea că îl concurează ambițios pe Tatăl ceresc — ci într-un alt sens, cu adevărat minunat și esențial omenesc: el «*e în stare pentru acest destin să renunțe, citeodată chiar pînă la autonimicire, la avantajele echilibrului și la bucuriile securității*».*

Corina CIOCÂRLIE

* Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, E.P.L., București, 1969, p. 392.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

O CONȘTIINȚĂ TRAGICĂ

Cînd, în ultimii ani ai biografiei sale, boala pune din ce în ce mai mult stăpînire pe viața zilnică a lui Ion Creangă, se fac auzite și anume accente ce țin de o angoasă existențială, de o anume proiecție a unor chemări de «dincolo», în ultima instanță de o adevărată perspectivă metafizică, în contextul căreia cu greu l-am fi putut imagina în alt fel pe autorul *Amintirilor din copilărie*.

Lui Titu Maiorescu, scriindu-i în 19 septembrie 1887, Creangă îi comunica *«cu jale»* gîndurile sale, *«la bietul Eminescu și la ce mai este el acum! La Gheorghe Scheleti, Lambrior și Conta și unde sunt ei acum!»*.

Eminescu intrase în conul de umbră al minții sale geniale. O moarte intelectuală, acea conștiință a lui *«mă-ntunec»*, pusese stăpînire pe ființa lui miraculoasă, și moartea fizică, cel puțin pentru Creangă și pentru Maiorescu, nu constituia decît o posibilă iluzie a unei «salvări» neîntrezărite. Conta, Lambrior și Scheleti își încetaseră drumul existențial și «evadaseră» în Eternitate, iar Creangă se arăta preocupat tocmai de «înstrăinarea» lor. El, care se simțise atît de *însingurat* și *pierdut* — să ne amintim *scrisoarea* celebră către Eminescu, cu sfîșietoarea ei chemare: *«Vino, Frate Mihai, vino, căci fără tine sunt străin»* — avea, probabil, în acele momente de cumpănă, senzația neantului, resimțea bătaia de aripă a haosului lîngă tîmpla lui fierbinte. Și atunci cînd, scriindu-i preotului Gheorghe Creangă, la Tîrgul Neamț, îl interoga cu naivitate: *«Dacă nu ne-am mai vedea cît mai trăim, apoi... morți... D-zeu știe. Ce zici? adevărat să fie, ori nu?»*, o anume neliniște în fața inexorabilului sfîrșit punea stăpînire pe conștiința humuleșteanului. Rezolvarea dilemei «răspopitului» se face, desigur, în termenii viziunii populare, a conceptului folcloric, dar și religios creștin, din care el *coborîse* în mod atît de fericit pentru literatura română.

Obișnuia, ne spun memorialiștii săi, să-și ia rămas bun, în ultima vreme, de la cei care-l vizitau în Țicău, prin formula: *«Cu bine și sănătate, și de-acum într-o mie de ani bejenie!»*. Ceea ce ne demonstrează, dincolo de acea *«enigmă dureroasă»* pe care Călinescu o intuiește aici, o împăcare perfectă cu destinul, căci scriitorul cheamă «judecata de apoi», acceptă *băjenirea* ca pe o formă de *purgatoriu*, ca pe o firească și necesară *călătorie* spre regăsirea «edenului» pierdut, a stării de grație inițiale. Vorbele sale din urmă, imortalizate de cei pe care îi părăsește, în cercul literar al lui Eduard Gruber, consfințesc sentimentul desprinderii de țărm: *«De-acu, nu-i mult pînă departe!»*, sintetizînd într-o metaforă de excepție acea conștiință a *aproapelui-departe* și a *departelui-aproape*, ce constituie, după opinia lui Constantin Noica, marea revelație a «transcendentului care coboară» în rostirea filosofică românească.

Sînt cuprinse în aceste cîteva inspirate cuvinte, ușor eliptice, ale manifestărilor existențiale ultime ale lui Ion Creangă, dimensiuni ce clarifică sensuri mai puțin vizibile, dar profunde, ale operei sale. Este de remarcat, mai întîi, un fapt asupra căruia se cuvine să meditățm cu mai multă atenție.

Instinctul creator folcloric ce ni l-a dat într-o izbucnire fenomenală pe naratorul humuleștean se baza și pe o evidentă concepție filosofică, pe o adîncă revelație a conștiinței de sine, care a făcut posibilă și apropierea exemplară a lui Creangă de Eminescu. Fiindcă, în aceeași măsură în care se poate vorbi, și s-a vorbit enorm de mult în istoria noastră literară, de influența covîrșitoare a lui Eminescu asupra autorului *Amintirilor din copilărie*, se poate observa și varianta reciprocă, oricînd dispusă de a fi pusă în lumină, a înrîuririi lui Creangă asupra lui Eminescu.

Este, desigur, probabil, că Eminescu a stimulat posibilitățile creatoare ale «răspopitului», demult încă instaurate latent în conștiința sa artistică. Eminescu a găsit în Creangă un scriitor potențial și, introducîndu-l la «Junimea», nu a făcut altceva decît să-i revendice *statutul*.

Poate că, asemeni rolului jucat de Maiorescu în biografia lui Creangă, — idee asupra căreia stăruie G. Călinescu în exemplara sa monografie[1] — și Eminescu i-a «descoperit» marelui povestitor universul ideatic al umanității. Spunem *i-a descoperit*, în înțelesul că l-a făcut conștient pe Creangă — prin Kant și Schopenhauer, prin filosofia indiană și, nu mai puțin, desigur, prin neoplatonici — de bogăția «manifestărilor» și «conceptelor» teoretice existînd latent în fondul viu al poporului; acel Păcală, care este Dănilă Prepeleac în viziunea creativă a humuleșteanului, trăiește și aplică la propriu relativitatea scho-

[1] Vezi, G. Călinescu, *Ion Creangă* (viața și opera), Editura Minerva, București, 1974, pp. 206—210.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

penhaueriană a vieții ca voință și reprezentare, iar înțeleptul Stan Pățitul consumă aprioriismul kantian, redus la ultimele sale consecințe.

Desigur, a expune astfel lucrurile, poate să «șocheze» la o primă luare de contact cu realitatea *operei* lui Creangă. Dar impactul și perenitatea ideilor, revelația prezenței lor în perspectiva creatoare a humulesteanului constituie singurul element ce poate justifica în ochii istoricului literar legătura indubitabilă, structurală, dintre *rafinatul* Eminescu, omul subțire, plămădit și modelat la flacăra înaltă a culturii universale și robustul pragmatism al «țărăniilor» lui Creangă. Înclinăm a crede că spectacolul grotesc, rabelaisian — cum s-a constatat adesea — al mîncăului «Popa Smîntînă», trebuie și el proiectat într-o altă lumină, intuit într-o notă mai profundă, caracteristică *ființei* specifice a neamului nostru. Poate că prin acea întoarcere spre valorile conservative ale organicului, supralicitate la dimensiuni nastratiniene, «răspopitul» valida o infirmare și o negare absolută a unui mod de existență artificial, lipsit de bucuria opulenței, de capacitatea intuirii și cuprinderii «raiului» domestic.

Sensul contemplativ al existenței românești, viziunea sa anistoristă, relevată de Blaga în acea exemplară filosofie a «*spațiului mioritic*», nu suportă apoi prezența *măscăriciului*, a *arlechinului* chiar de geniu. Dintre toate sărbătorile strămoșilor noștri romani, cele mai puțin cultivate în universul, predilect ritualic, carpato-danubiano-pontic au fost tocmai *saturnalele*, acele explozii de vitalitate, dezlănțuiri de forțe telurice, ce au rodit atît de mult conștiința existențială a romanității occidentale[2]. *Viziunea carnavalescă*, indicată nu o dată cu predilecție în interpretarea din ultimele decenii a «fenomenului» Creangă, nu rezistă prin urmare, după opinia noastră, la un examen atent, venind în contradicție cu structura etnicității românești[3].

Creangă, cum s-a relevat nu o dată, e un produs tipic al spiritului național. El trebuie gîndit, deci, în raport tocmai cu acest spirit național. «Jocul cu măști» are la noi o profundă justificare magică și ritualică, ține de o îmblînzire a duhurilor pămîntului ce îi relevă o împăcare cu natura, o acceptare desăvîrșită a destinului, o perspectivă integratoare în cosmos și nu o descărcare instinctuală. Spațiul românesc, spațiu al plaiului montan și al codrului, impune acea explozie a vegetalului, veșnic supusă circuitului anotimpurilor; el zămislește «*păsări ale sufletului*» sau *paseri măiastre*, și nu monștri, închizînd totul, după observația lui Blaga, în emblematica «*frunză verde*», ea însăși personificată la nivelul mitologic al lui Creangă prin *Împăratul verde*, cel din povestea unui *Harap Alb*.

Pe de altă parte, seriozitatea eminesciană n-ar fi putut suporta niciodată o dezlănțuire instinctuală. Marea conștiință a lui Eminescu e una a *firescului*, a naturalului. *Saltimbancul* putea cel mult să-l amuze, dar și să-l *însingureze*. Și, după cum am văzut, Creangă însuși, fără Eminescu, se simțea un *însingurat*.

Structura nativă și concepția de viață a humulesteanului au probabil alte raporturi cu esența decît cele pe care ni le dau aparențele. Flămînzilă, Ochilă, Lungilă sau Setilă nu sînt «măști» ale instinctului popular, nu sînt aspecte homerizante, mitologizate ale valențelor umane bestializate, ci produse normale ale naturii animale. În colecția de *literatură populară* pe care Eminescu a cuprins-o în manuscrisele sale, întîlnim și povestea *Finul lui Dumnezeu*, în care asemenea stranii apariții definesc ca și la Creangă un univers mitic specific, al reechilibrării și al recuperării în normal a anormalului. Setilă și Flămînzilă din basmul popular culeș de Eminescu, deveniți frați de cruce ai eroului, precum în *Harap Alb*, se dezintegrează, «crapă» odată cu satisfacerea poftei lor incomensurabile, — anormalul fiind călăuzit și aici spre salvarea forțelor benefice și reintrînd apoi în normal. Ceea ce a ieșit din matcă revine la matcă odată cu reechilibrarea lumii. Natura nu produce *răul*, ea creează, cel mult, *imensul*.

---

[2] Vezi V. Pârvan, *Inceputurile vieții romane la gurile Dunării*, ed. a II-a, sub îngrijirea lui Radu Vulpe, Editura științifică, 1974, p. 168 și urm.

[3] Încă V. Pârvan observă, în *Memoriale* (Editura Dacia, Cluj, 1974, p. 34) că în viața spirituală a geto-dacilor «*dintre toate sărbătorile agreste cele mai general răspîndite erau sărbătorile de la mijlocul verii, celebrate în cinstea și spre pomenirea răsposaților, la mormintele lor: Rosaliile*». Pe de altă parte cultul lui Dionysos, cu o oarecare circulație doar printre locuitorii Dobrogei din Pontul stîng, avînd valențe preponderent inițiatice, n-a îmbrăcat niciodată aici, excesul *carnavalesc* al saturnalelor (V. Pârvan, *Getica*, ed. a II-a, Editura Meridiane, 1982, p. 86). La români, *carnavalul* s-a întrupat, totodată, după cum se știe, (Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, 1987, p. 432) sub două aspecte: unul *solstițial* (al obiceiurilor legate de Anul Nou) și celălalt, *echinoxial* (cu manifestări predilecte de «lăsatul secului»). Niciuna din acestea, însă, nu a produs vreodată (fie că este vorba de „alaiul" Plugușorului, al Caprei, al Căiuților sau al Cucilor) *transa euforică psihofiziologică* atît de specifică *saturnalelor*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Omul carpatic trăiește într-o deplină înfrățire cu celelalte regnuri. El își domină universul existențial printr-o mare înțelepciune a integrării, a fraternizării. Sensul mioritic nu este străin nici el universului lui Creangă.

Iată numai cîteva dintre aspectele pe care bănuim că Eminescu le-a recunoscut în Creangă, după cum, în ceea ce ne privește, nu avem nici o îndoială că humulești-anu i-a relevat marelui Ipotești-an tocmai *dimensiunea folclorică*. Creangă a făcut să vibreze în Eminescu coarda profundă a rezonanței cu pămîntul și cu stelele spațiului său de obîrșie. Este, de altfel, ușor de constatat, sub raportul istoriei literare, că Eminescu își apropie motivul folcloric în creația sa, *motiv* care va deveni dominant și fundamental, crescînd de la *Povestea codrului*, pînă la *Luceafărul* și *Doina*, tocmai după întîlnirea cu Creangă. O întîlnire extraordinară, un miracol al literaturii române!

Creangă i-a dezvăluit lui Eminescu *lumea veche*. El l-a coborît, urcîndu-l pînă la elementele de substrat, într-o arhaitate ce depășește arheologic spațiul geto-dacic și filonul romanic. „Contemporan" în viziune (*«o viziune foarte veche asupra lumii, provenită din cele mai bătrîne straturi ale unui subconștient colectiv, legat nu numai de satul românesc de munte, ci de întreg orizontul european»*)[4] cu structurile culturii de la Cucuteni, cu formele ancestrale ale *gînditorului* de la Hamangia, Creangă i-a restituit lui Eminescu sensurile demiurgice ale teluricului. Nu e, prin urmare, nici o mirare că în 5 decembrie 1876, cînd constata, în *Curierul de Iași*, semnificația scriitorului specific, a artistului de perspective naționale, observînd că *«toate popoarele au asemenea scriitori»*, ale căror opere *«sînt greu, adesea cu neputință de tradus»*, Eminescu îl desemna pe Ion Creangă ca pe unul dintre creatorii tipici ai existenței românilor. *«Un muntean de baștină, născut asemenea în ținutul Neamțului e Ion Creangă»* — remarca Eminescu, tot în *Curierul de Iași* o lună mai tîrziu, în 5 ianuarie 1877, atrăgînd atenția celor interesați de prelucrarea folclorului asupra autorului lui *Dănilă Prepeleac* — *«ca să vadă care ar trebui să fie izvoarele din cari să se inspire și cum vorbesc și se mișcă ținutașii din Neamț»*.

«Universul» lui Creangă, cel din *Amintiri* sau din *Povești*, este, fără îndoială, unul mitologic, dar o mitologie care vine din mai mari adîncuri și trece dincolo de cea greco-romană. Există în opera humulești-anului proiecția *«grădinii edenice»*[5] din lumea lui Cronos, cel care își devora copiii, împingîndu-i la eternitate. Nu ni se pare deloc întîmplător faptul că urme profunde ale culturii Cucuteni pot fi recunoscute și au fost descoperite, precum «depozitul» de la Frumușica, în ținutul Neamțului. Și dacă știm atît de puțin încă despre această civilizație a lutului, o *civilizație a matriarhatului*, probabil că prin cercetarea atentă a structurilor *abisale* ale operei lui Creangă vom avea posibilitatea să scoatem la lumină acel strat al arhaității celei mai arhaice a pămîntului nostru.

Lumea lui Creangă este și ea una a *matriarhatului*. Evident, trecută în forme degenerate, desacralizate. Nică a lui Ștefan a Petrei, recunoaște o singură mare autoritate, cea a Smarandei. Ea este *zeul* tutelar al *Amintirilor*. Tatăl, aproape nici nu se vede în acest context ideatic, în care mama *țese* și *desțese* tainele vieții. Cum arăta *tatăl* lui Nică, bunăoară? Iată o întrebare asupra căreia ne este imposibil să găsim un răspuns adecvat. El absentează din spațiul copilăriei, plin de prezența dominantă a mamei. Și atunci cînd pătrunde, prin vagi ecouri, în lumea *Amintirilor*, tatăl însuși se supune voinței sacrale a Smarandei, Niciodată el nu reprezintă o *soluție viabilă* pentru destinul eroului. Sfatul său nu este respectat sau urmat. Cînd Ștefan a Petrei, să ne amintim, refuză să-și facă băiatul popă, Smaranda îl admonestează ca o adevărată, înfricoșătoare, preoteasă: *«Așa cauți tu de suflet?»*, întreabă mama *Amintirilor*, căci *lumea veche*, pe care ea o simbolizează, e o lume dominată de conștiința și cultul morții. Și continuă: *«Ai să te duci în fundul iadului și n-are cine te scoate.* [...] *De spovedanie fugi ca dracul de tămîie»*. Nu e vorba aici de spovedania creștină, ci de acea *lege a mărturisirii* — a mărturiei în sensul etimonului grecesc al *învățăturii împărtășite*, care constituia în societățile arhaice marea și deplina justiție ancestrală.

Că ne găsim în fața unei societăți ce gîndește arhaic ne-o dovedește din plin Creangă prin mecanismul magic pe care Smaranda îl instăpînește în conștiința copilului său. Un ritual al soarelui, în formele lui declasate, se consumă în chiar primele pagini ale *Amintirilor*. Candoarea nevinovăției cheamă zeul luminii prin expansiunea înseninării sufletești. Și miracolul, constată Creangă, se producea.

Valențele tipologice pe care le minuiește autorul *Amintirilor* sînt de natură simbolică,

[4] Vezi Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Receptarea lui Creangă azi*, în *Revista de istorie și teorie literară*, an XXXV, nr. 1—2, ianuarie-iunie 1987, pp. 99—104.

[5] Vezi Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 24—41.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și, în general, tendințele unei *critici arhetipale* s-au dovedit capabile, mai ales în ultima perioadă, să extragă din acest spațiu concentric al operei humulesteanului lumini și înțelesuri deosebit de sugestive. Vasile Lovinescu ne-a atras atenția asupra semnificației *văduvei* în lumea poveștilor lui Creangă[6]. Chiar dacă, în ceea ce ne privește, nu împărtășim punctul de vedere guénonist al lui Vasile Lovinescu, nu putem trece cu ușurință peste anume accente care ne implică într-o *mentalitate arhaică*, așa cum se întîmplă în povestea *Capra cu trei iezi* — spre exemplu.

Desprinsă de sfera mitică, în care se derulează întîmplările din *Capra cu trei iezi*, cruzimea sadică a lupului ne scapă, rămîne fără înțeles. Carnasierul devoră iezii, dar simte nevoia să rînjească în geam și craniile victimelor sale. Există aici un întreg ritual, în care sînt implicate, ca într-un scenariu mitic, atît *condiția văduvei*, cît și partitura simbolică a *carnasierului*, animal tipic al exorcizării. În structurile societății arhaice din care provine, *văduva* nu poate permanentiza situația incertă a condiției sale, adică aceea a unei feminități ce încetează de a mai procrea, păstrîndu-și totuși locul în sînul unei comunități sociale *active*. Ea nu poate intra nici în regim *sacral*, ca preoteasă a zeilor tutelari, atîta vreme cît descendenții o leagă de aspirațiile vieții, dar nici nu poate să-și îndeplinească menirea de ființă procreativă, capabilă să-și întemeieze o nouă familie, căci este ținută în loc de aceleași motive.

Pe de altă parte, lupul îmbracă aici și semnificația cultică a *nănașului*, adică a celui care, în lumea arhaică de esență tribală pe care o decelăm, deține autoritatea dezvirginatorului, slujbaș supus al *himenului*. Ca și Cronos apoi, în acest *ritual de exorcizare*, sugerat în *Capra cu trei iezi*, făptuitorul trebuie să restituie, pus la foc ascuns, ce produce o căldură comparabilă cu cea placentară, ceea ce a înghițit, devorînd.

O luptă pentru întîietatea matriarhală, pentru stabilirea în formele unei legități arhaice, imuabile, dominată de structuri mentale oculte, a unei noi ierarhii tribale, ne prezintă *Povestea soacrei cu trei nurori*. Eliminarea *babei*, «poamă acră», se face cu o cruzime ce depășește, cu mult, posibilitățile noastre moderne de înțelegere. Sîntem plasați într-o lume în care îngăduința și mila creștină nu au pătruns încă. Se acționează în funcție de cu totul alte criterii. Soacra și-a pierdut odată cu capacitatea procreerii și autoritatea matriarhală, pe care încearcă s-o mențină însă prin impunerea unor false puteri oculte. Ea piere prin chiar acțiunea *forțelor* secrete pe care nu le mai deține. Moartea ei se înscrie într-un ritual crud, dar necesar, de recuperare a valențelor oraculare compromise inițial.

Ceea ce se impune constant este conflictul vizibil, în opera lui Creangă, dintre conștiința unei lumi arhaice, a unei «*lumi vechi*» — cum ar spune Mihail Sadoveanu — și dimensiunile accentuat agresive ale mentalității moderne, desfigurînd semnificațiile adînci ale unei tradiții cultice, ale unui concept mitologic.

Humorul gros, aparent, al lui Creangă, atît de mult gustat, atît de amplu invocat, ascunde o astfel de *tramă* dramatică; se naște, după opinia noastră, tocmai din acest decalaj. Lumea modernă, lumea banului și a progresului tehnic, a organizării sociale și a limitării libertății individuale, intră în conflict, în opera lui Creangă, cu perspectivele omului tradițional, om al trocului și al integrării depline în cosmos, produs al conștiinței individuale, dominată de revelațiile astrale[7].

Dănilă Prepeleac schimbă la nesfîrșit bunurile moștenite, întorcîndu-se la starea inițială, la *starea adamică*, înțelegînd și făcîndu-ne să înțelegem că totu-i relativ, neesențial și minor: «*Na-ți-o frîntă, că ți-am dres-o. Dintr-o pereche de boi de-a mai mare dragul să te uiți la ei, am rămas cu o pungă goală. Măi, măi, măi! Doar știu că nu mi-i acum întîiași dată să merg la drum; dar parcă dracul mi-a luat mințile*».

Proștii și *nebunii* lui Creangă sînt oameni vechi, păcăliți în lumea modernă, dar și *păcălitori* ai ei, incapabili să înțeleagă sensurile universului în care s-au găsit transplantați, asemeni lui Trăsnea și a pățaniei sale cu gramatica.

Cea mai relevantă *povestire* în acest sens ni se pare cea consacrată de Creangă *unui om leneș*. Rămas la faza letargică a contemplatorului, a culegătorului de poame, dar pătruns, prin mersul istoriei, într-o epocă a «vînătorilor» și a acumulărilor de bunuri, eroul lui Creangă, din această narațiune cu valoare de *fabulă* întoarsă, încetează de a mai exista în sine și devine, raportat la comunitate, un pericol social, conflictul fiind aici cel dintre *acțiune* și *neacțiune*. Omul adoptă *neființa*, cum observa subtil Nicolae Manolescu, nu atît din lene, din faptul că pesmeții nu-i sînt mulțeți, cît din greață existențială: «*Trageți mai bine tot înainte*», îndeamnă el singur autoritățile să-l ducă la spînzurătoare: «*Ce mai atîta grijă, pentru astă pustie de gură?*» Într-un mediu social în care hrana

[6] *Creangă și Creanga de aur*, Editura Cartea Românească, București, 1989, pp. 68-91.

[7] Vezi Mircea Vulcănescu, *Ion Creangă văzut de generația actuală*, în *Gând românesc*, an III, nr. 1, ianuarie 1935, pp. 3—25.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

existenței devine o problemă, un chin al procurării ei, regresiunea în moarte înseamnă nu numai o soluție de compromis, așa cum apare ea în ochii oamenilor de *acțiune* dar și o negare a valorilor vieții degradate în noi forme ale supraviețuirii. Povestea lui Creangă se încheie exemplar: *«Și iaca așa au scăpat și leneșul acela de săteni și sătenii aceia de dînsul»*.

Lumea veche este o lume care moare, care părăsește scena istoriei. Smaranda îl dorește pe Nică intrat într-un alt ciclu uman, supraviețuind tradițiilor ancestrale, în care ea rămîne captivă. Dar Creangă nu se poate adapta, nu poate adopta *noua condiție* căreia i-a fost hărăzit. Rîsul lui amar e o întoarcere cu blîndețe spre universul natural, spre celula arhaică a satului mitic. Călinescu remarca cu intuiția-i genială că bojdeuca din Țicău a autorului *Amintirilor* nu trebuie în nici un caz considerată *«un semn de mizerie, ci de regresiune la sat»*, la satul tipologic însă și nu la Humulești, fiindcă el se întoarce nostalgizînd nu spre lumea copilăriei sale, ei spre un timp al copilăriei lumii. Creangă trăiește în Țicău ca într-un mic paradis hiperborean, laolaltă cu mițele și cu celelalte păsări și animale ale raiului domestic, lipsit de haine, acoperit doar cu pînză, cufundat mereu în butia cu apă încălzită la soare, redus la starea contemplativă, letargică, a unei ființe bucurîndu-se de mirajul naturalului[8].

Lumea nouă devine astfel în ochii humulesteanului o lume «întoarsă pe dos», un univers existențial ieșit din țîțîni, adică din legile sale fundamentale, mereu răsturnate și veșnic negate. Poate nicăieri nu a sesizat mai exact Creangă aceste dimensiuni, decît în «vedenia» lui Ochilă, proiectată în basmul lui *Harap Alb*: *«Toate lucrurile mi se arată găurite ca sitișca și străvezii ca apa cea limpede»* — clamează Ochilă, atrăgîndu-ne atenția că el *vede* structurile esențiale, trece dincolo de carnea lucrurilor: *«Văd iarba cum crește din pămînt; văd cum se rostogolește soarele, după deal, luna și stelele cufundate în mare, copacii cu vîrful în jos, vitele cu picioarele în sus și oamenii umblînd cu capul între umere; văd, în sfîrșit, ceea ce n-aș mai dori să vadă nimenea"*. Imaginea este, desigur, una din apocalips. Plantele înseși își trag seva din azur și produc fructe inutile, de vreme ce coroanele lor sînt vîrîte în pămînt. oamenii nu au orizont, iar vitele se tîrîie cu spinările pe prund. O lume absurdă refuză Ochilă, lume în care există *Spînz* și *harapi albi* și în care oamenii și-au pierdut *egalitatea* în care au fost zămisliți.

Universul predilect al lui Creangă este, în schimb, unul edenic, și el pretinde o evadare din timp, o necesară adaptare la alte ritmuri temporale decît cele în care sîntem siliți să trăim și să muncim. În puține opere ale literaturii române, se poate sesiza atît de pregnant ca în opera lui Creangă, raportul pe care Mircea Eliade îl descria în *Aspecte ale mitului*, dintre *timpul istoric* și *timpul mitologic*, văzut și ca o înfruntare între *aparență* și *esență*. Există la Creangă acea dorință de transcendere a timpului personal și de cufundare într-un timp străin *«fie el extatic sau imaginar»*, care, după Mircea Eliade, înseamnă că *«păstrează încă măcar anumite rămășițe ale unei comportări mitologice»*, ce impune, în ultima instanță, și drumul *eternei reîntoarceri*. Creangă trăiește sub raport ideatic în mahalaua Țicăului din Iași — după cum ne atrage atenția Călinescu —, nostalgia «Insulei lui Euthanasius», pe care Eminescu o proiectase pentru Ieronim în *Cezara*.

Întoarcerea spre Humulești poate fi și ea privită prin aceeași lentilă mitologică și interpretată sub registrul simbolic. Satul Humulești se găsește la marginea tîrgului, *«drept peste apa Neamțului»*. Dacă tîrgul poate fi o proiecție a întocmirilor *lumii noi*, așezarea de la marginea lui nu ar putea cuprinde decît o comunitate tradițională, agresată de modernitate. Numai că, ne spune Creangă, satul se găsește situat «dincolo» de apa Neamțului, iar apa, apă curgătoare, pusă între tîrg și sat, implică *mișcarea, transformarea, timpul*. Humulești de «dincolo» de apa Neamțului ies din timp, se proiectează în eternitate. Cînd Mirăuță cere cuie din Corabia lui Noe, el aspiră, prin Creangă, la mitologia începuturilor. Și nu trebuie nici un moment să uităm că nu mai departe decît în prima frază a *Amintirilor*, autorul acestora ne descrie Humulești format din trei părți *«care țin tot de una, vatra satului, Delenii și Bejenii»*. Raportînd aceste *structuri* la mărturisirea lui David Creangă, cel strămutat din Ardeal în Pipirig, înțelegem fără greutate ce semnificație au *Bejenii* în conștiința lui Creangă. Căci *«vatra satului»* reprezintă fundamentul, esența din adîncime. *«Delenii»* sînt cei definiți după toponimia locului în care s-au statornicit. Iar acești oameni de lîngă apa Neamțului sînt *bejeniții* sînt cei care *curg* odată cu undele rîului. Și nu ne rămîne decît să încheiem aceste însemnări, consemnînd faptul că din mia de ani de bejenie, una sută s-a scurs pentru Ion Creangă.

Vorba răspopitului, *«De acum nu mai e mult pînă departe»*.

Nicolae FLORESCU

[8] Vezi G. Călinescu, *op. cit.*, p. 201.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

VOCAȚIA ANECDOTICULUI

Imaginea unui Creangă sfătos, hitru, bun să debiteze povești cu un înțeles sau mai multe, măcinînd experiența tradițională a universului folcloric într-o permanentă stare de sezătoare, într-o veșnică nevoie de a spune și a se spune, domină profund dimensiunile istoriografice ale literaturii noastre ori de cîte ori omul și opera intră în discuția posterității. Atît de puternic este filonul amintirilor despre Creangă în impunerea unei asemenea ipostaze, încît ea a creat și a modelat, vreme de un secol, efigia scriitorului.

Viziunea critică asupra creației sale, aflate la granița dintre valențele lumii tradiționale a satului ideatic, cum l-a denumit Lucian Blaga, și perimetrul intelectual al structurilor epice moderne s-a oprit cu predilecție și a recunoscut unanim mai ales chipul povestitorului.

În remarcabila sa monografie, G. Călinescu însuși, negînd eticheta scriitorului «poporal», lansată de Maiorescu, constată imposibilitatea înscrierii într-o formulă definitivă a geniului narativ al lui Creangă: «*Niei* Amintirile *și cu atît mai mult* Poveștile *nu sînt opere propriu-zise de prozator, valabile în neatîrnare, ci părți narate dintr-o întocmire dramatică cu un singur autor, monologică. Creangă este aci povestitor de basme, aci actor de compuneri ce intră în definiția veche a nuvelei...*».

Tentația supralicitării perspectivei povestitorului de factură populară a reușit să arunce un adevărat con de umbră asupra celorlalte dimensiuni ale creatorului. Puțini dintre comentatorii operei lui Creangă au fost dispuși să abordeze bunăoară procesul elaborării operei sale și nu ar fi lipsit de interes răspunsul la unele întrebări firești, de altfel, în legătură cu oricare alt scriitor: oare cît de greu sau de lesnicios scria Creangă? Cum se concretizează în procesul elaborării operei sale problemele compoziției literare? Ce loc ocupa construcția în acest laborator atît de migălos și perfect? Unde se opreau intențiile efectului literar gîndit și scontat de scriitor și unde acționa doar instinctul și bunul simț al povestitorului obișnuit cu un auditoriu gata să-i recepteze cu bunăvoință anecdotele?

Într-o oarecare măsură, desigur, atît Ibrăileanu cît și Călinescu au atins în excursul lor critic și aceste laturi ale artei scriitorului, dar niciodată ele nu s-au impus cu autoritate examenului analitic.

Comentînd ediția de *Opere complete*, apărută la Cernăuți în 1924, Ibrăileanu, de pildă, disociază în persoana autorului pe Creangă — țăranul de Creangă — tîrgovețul și pledează împotriva includerii în operă a postumelor, rod al celei de a doua ipostaze a autorului *Amintirilor*.

«*Cînd țăranul din el* — spune criticul *Vieții românești — care rămăsese intact în fundul sufletului său și pe care-l putea evoca în ceasurile mari, apărea stăpîn în conștiința lui, alungînd în chip radical pe mahalagiul de formație mai recentă — atunci Creangă era nu numai un mare artist, dar și un spirit de o finețe nelntrecută și în adevăr aristocrat*». Așa stînd lucrurile, după opinia lui Ibrăileanu, *povestitorul de tradiție* folclorică devine esențial prin urmare în determinarea caracterului ateist al operei lui Creangă, căci el a dat la iveală «*numai acele bucăți pe care le-a scris cu artă și a înțeles să le pună în opera sa de artă*».

Un Creangă «demiurgos», ca să folosim expresia celui ce a intuit *Spiritul critic în cultura românească*, revine și se instalează prin toate «țărăniile» lui și în viziunea analitică a lui G. Călinescu pentru care «țărăniile», acest adevărat joc de societate practicat cu voluptate de părintele lui *Moș Nichifor Coțcariul* izvorau din imboldul interior al vorbelor de duh și al anecdotelor, al zicătorilor, cimiliturilor și proverbelor: «*Înainte de a scrie* — ne atrage atenția Călinescu — *el își juca folclorul, și tot ce spun eroii lui spusese el pe ulițele Iașului și în Junimea*».

Ne găsim, așadar, în fața unui spectacol de origine și tradiție populară în care opera se clădește, odată cu decantarea structurilor ei esențiale, textul însoțind gestul, tonalitatea descătușînd povestea, determinînd-o în funcție de posibilitățile comunicării orale. Ceea ce ar explica în bună măsură și o afirmație a lui Creangă, care a făcut carieră în istoria noastră literară, legată de o anume împrejurare în care autorul *Amintirilor* îi mărturisea lui Maiorescu că a scris lung pentru că nu a avut timp să scrie scurt. S-ar înțelege de aici că a scris așa cum a vorbit, nu așa cum ar fi dorit și cum a intenționat mereu să scrie.

Împrejurarea nu este alta decît cea a expedierii «povestirii glumețe» *Moș Nichifor Coțcariul*, adevărată nuvelă exemplară a prozei românești. Ideea de a *scrie lung* merită să fie examinată ea însăși cu mare atenție deoarece creatorul își dezvăluie, în acest mod eliptic, felul specific de a gîndi arta narativă.

În *Moș Nichifor Coțcariul* însă, accentul cade asupra cuvîntului care presupune

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

crearea unei atmosfere, un mai larg joc al situațiilor pe care le determină sau le sugerează. Este fără îndoială o artă a persuasiunii, cum zice Călinescu. Forma restrînsă, aspectul semnificantului pus în lumină nu poate releva sugestivul și nici sensurile duble.

Moș Nichifor Coțcariul impunea în mod necesar artistului Creangă abordarea unei atitudini de povestitor popular, ceea ce în celelalte cazuri, unde anecdota tindea să se ridice la tipologic, precum în *Ion Roată și Unirea* sau *Moș Ion Roată și Cuza Vodă* devenea superfluu.

Dorința de a scrie scurt, de a se imortaliza pe pagina de hîrtie, modifică însă substanțial raportul artistului cu anecdotistul — actorul trecînd dintr-o dată în culise, transformîndu-se în regizor, în genial director de scenă.

Procesul depășește simpla aplecare migăloasă asupra cuvîntului. El îl determină într-un ritm specific al rostirii ce neagă oralitatea, cumulînd-o.

Creangă vine din lumea satului cu tot bagajul cunoscut, dar universul său de creație pierde contactul cu această lume. Scriitorul clădește un sat ideal și nu are pretenția să fie autentic.

Autentic era doar Creangă în «țărăniile» lui, Creangă — omul, popa Smîntînă ca atare.

Artistul, voluntar sau involuntar, își nega condiția inițială. El scria, de obicei, scurt, deci concentra, esențializa. Rugat să-și explice la un moment dat unele dintre expresiile populare suprinse în frazele sale, Creangă este incapabil să le găsească echivalentul, incapabil să le dea înțelesul extrăgîndu-le din context.

Cînd G. Călinescu observa că «anumite» cuvinte asemenea lui *«bulicher»*, *«a ciocîrli»*, *«gîrneț»*, *«chilnă»* sînt *«reuniuni de sonuri care nu spun nimic simțului estetic pînă ce nu sînt părți ale unei reprezentări»*, criticul infirma și opinia acreditată a *«transcrierii servile»* a graiului din zona Neamțului în opera lui Creangă, Humulești lui Creangă — sat, oamenii și limbă — se proiectează în absolut, se «anistorizează», ca să folosim semnificația blagiană din *Spațiul mioritic*.

Bineînțeles, artistul îl infirmă pe anecdotist. Scriitorul Creangă îl împinge în umbră pe povestitorul de structură folclorică, ajuns și el la expresia genială într-o narațiune ca *Moș Nichifor Coțcariul*. Nu e mai puțin adevărat însă că, la rîndul său, anecdotistul, povestitorul întîmplărilor reale îl face și-l impune aici pe scriitor.

Nimic mai îngrozitor pentru un narator — spunea A. Camus — decît să fie silit să nareze fapte reale, deci și să spună anecdote. În literatura română această situație ingrată l-a dat pe Ion Creangă.

În *Amintirile din «Junimea»*, Iacob Negruzzi remarcase, cu aproape 4 decenii înaintea naratorului și eseistului francez, cît de imposibilă este condiția celui care se găsește în ipostaza de a redacta o anecdotă, observînd totodată geniul inimitabil al lui Creangă de a extrage și exploata toate elementele epice ale unui asemenea gen.

Între «ulița mare» și «ulița mică» în relatarea unei anecdote, se găsește în creația lui Creangă tot secretul geniului său artistic.

Există, cum bine se știe, două anecdote scrise special de Creangă pentru serbările «Junimii», redactate, prin urmare, pe «ulița mare». Se pare, ținînd seama de amintirile junimiștilor că și alte asemenea anecdote se consumau în intimitatea societății literare ieșene, în aplauzele și hazul asistenței.

Știm, de asemenea, că *Moș Nichifor Coțcariul* așa cum se găsește în textul tipărit, nu-i altceva decît redactarea ultimă «pe ulița mică» a unei anecdote înfățișate nu o dată de Creangă în limbajul frust, rabelaisian, atît de gustat la «Junimea».

O comparație chiar superficială a acestor texte, prin intermediul ediției cu tiraj restrîns a lui Kirileanu, ne dă posibilitatea să intuim distanța imensă care există între spiritul povestitorului poporal de «ulița mare» și posibilitățile creative ale unui artist de rafinate și excepționale dimensiuni narative, așa cum ele se concretizează în capodopera *Moș Nichifor Coțcariul*.

Avînd, așadar, vocația anecdotistului ca orice artist venit din spațiul folcloric, Creangă se situează într-un univers propriu, într-o lume de ample semnificații pe care o creează în raport cu o viziune filosofică și artistică singulară.

Pentru ca să înțelegem mai exact aceste posibilități, unice în literatura română și poate chiar în literatura universală, ale artistului care a fost Ion Creangă, relevăm un alt fapt de istorie literară.

În cadrul «Junimii», cei trei «Români adevărați», Creangă, Lambrior și Eminescu, denumiți astfel de G. Panu, au apreciat în mod deosebit, se știe, istorioarele și anecdotele lui Iordache Golescu, aduse în manuscris de Pogor. Eminescu a notat chiar pentru proiectata lui «carte de lectură» cîteva dintre ele, însemnînd cu creionul roșu multe altele care i-au reținut atenția.

Avînd aceleași raporturi, în sensul homerizării bunului simț și al hiperbolei existențiale specifice lui Dănilă Prepeleac

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

sau Stan Păţitul, cu realitatea imaginarului, ele vor fi constituit probabil şi deliciul lui Creangă, dar nimeni nu şi-ar putea propune să stabilească o paralelă între aceste producte profund folclorizate, provenind din acelaşi mediu poporal în care a trăit şi s-a format autorul lui Harap Alb şi creaţiile de excepţie ale lui Ion Creangă.

Dacă la boierul muntean Iordache Golescu găsim dincolo de *«plăcerea paremiologică şi satisfacţia de esenţă clasică a observaţiei morale»* (G. Călinescu) — şi o anumită capacitate de a se juca cu vorbele, Creangă, cu *ţărăniile* lui, a intenţionat, vizibil pentru oricine, o altă ipostaziere a valenţelor creative. Vocaţia anecdoticului dă la el doar sensul instinctului artistic. Ni se pare, prin urmare, obligatoriu să subliniem că plăcerea cu care îşi spunea popa Smîntînă anecdotele în cercurile intimilor sau ale prietenilor săi literari, nu reprezenta decît o primă fază, cea iniţială, de verificare a posibilităţilor creative. Scrisul se situa dincolo de această rostire, de acest spectacol extraordinar.

Eminescu a simţit, probabil, acest lucru atunci cînd l-a îndemnat pe humuleştean să aştearnă pe hîrtie, ceea ce se aşternuse deja în intenţia lui Creangă.

Mihaela CONSTANTINESCU-PODOCEA

VASILE LOVINESCU

«Ivan Turbincă». Interpretare inedită

Cînd este prezent în lumea noastră, deci imanent, mitul se învăluie într-o indefinitate de coji *(cojas)* ocrotitoare ale miezului central. Fiecare coajă exprimă Adevărul adaptat la un anumit nivel de realitate şi este un zid apărător pentru adevărurile mai adînci. Cel mai exterior dintre învelişuri este sensul literal şi de el îşi rup dinţii imensa majoritate a cercetătorilor. Dar pînă la paraclisul de taină din «Ţara de dincolo de negură» se află alte incinte concentrice, următor simbolismului de care am mai vorbit. La fiecare incintă mitul are un sens adecvat ei. Dante reducea la patru sensurile principale. Bineînţeles, patru este un număr convenţional care poate fi indefinit multiplicat.

Poetul florentin declară că toate scrierile şi nu numai scrierile sacre se pot înţelege şi trebuie să se explice principial după patru sensuri «*... si possono intendere e de onsi esponere massimamente per quattro sensi*»[1]. «*Este evident, de altminteri, că aceste sensuri diverse nu pot în orice caz să se distrugă şi să se opună între ele, din contra trebuie să se completeze şi să se armonizeze ca părţile unui întreg tot, ca elementele constitutive ale unei sinteze unice [...]. Avem deci în această privinţă mărturia autorului, mai calificat, desigur, decît oricare altul că să ne informeze asupra propriilor lui intenţii. Greutatea începe numai cînd trebuie să determinăm aceste diferite semnificaţii, mai ales pe acelea mai înalte sau cele mai profunde şi aici încep natural divergenţele de vederi între comentatori. Aceştia sînt, în general, de acord să recunoască sub sensul literal, un sens filosofic, sau mai degrabă un sens filosofico-teologic şi de asemenea un sens politic şi social; dar cu sensul literar nu fac decît trei şi Dante ne previne să căutăm patru; care este deci al patrulea? Pentru noi nu poate fi decît un sens iniţiatic, metafizic în esenţa sa şi căruia se rataşează date multiple, care, fără să fie toate de ordin pur metafizic, prezintă un caracter la fel de esoteric. Tocmai din cauza acestui caracter, acest sens profund a scăpat celei mai mari părţi dintre comentatori; şi totuşi, dacă este ignorat sau necunoscut, celelalte sensuri nu pot fi prinse decît parţial pentru că el le este principiul în care se coordonează şi se unifică multiplicitatea lor*»[2].

Cele sus-citate sînt valabile pentru toate creaţiile tradiţionale care posedă implicit un caracter simbolic. Este în special interesant cînd îl aplicăm basmului *Ivan Turbincă*, pentru că este singura dintre poveştile lui Creangă, avînd un iz de caracterologie etnică, pe lîngă alte profesiuni. Sensul etnic al basmului este constituit din faptul că Ivan este un soldat rus slobozit.

---

[1] Dante Aleghieri, *Il convivio*, Tratato secundo, Milano, Carlo Signorelli, 1930, cap. I, p. 3.

[2] René Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, Paris, Ch. Bosse Libraire, 1925, p. 2—3.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Mai întîi, citãm observaţiile lui O. Birlea:

«*Varianta Creangă conţine multe elemente ruseşti: numele eroului, Ivan Turbincă, comanda* Paşol na turbinca, *apoi cîteva cuvinte*:tabacioc, vodchi, haraşo, ştoti, Vidma, guleai, *numele dansurilor* horodinca *şi* cazacinca. *Supoziţia că Ivan Turbincă ar fi de proveniență rusească este ispititoare, se oferă oarecum de la sine, dar ea nu rezistă criticii [...] Se poate spune atît despre* Ivan Turbincă, *că el provine dintr-o variantă mai veche moldovenească, cuvintele ruseşti fiind introduse pe teritoriul românesc de către un moldovean care cunoştea întrucîtva lexicul rusesc. Aceasta s-a întîmplat probabil în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, sau în prima jumătate a secolului trecut, cînd pe teritoriul Moldovei au staţionat deseori trupele ruseşti cu ocazia războaielor lungi dintre Turci şi Ruşi. Este o influenţă exterioară de detaliu de epocă, nu adîncă şi veche, care ar fi vehiculat însuşi basmul din repertoriul rusesc la noi. Creangă le-a păstrat tocmai pentru că sugerează cu putere atmosfera, dau culoare de epocă, tipizează soldatul rus*»[3]. Birlea nu ştie cît de bine zice...

Coloratura rusească este o poşghiţă, o subţire suprastructură pe oglinda mitului, foarte vechi şi răspîndit în toată lumea. O. Birlea constată:

«*Basmul trebuie să aibă o vechime considerabilă, fiind atestat în antichitatea îndepărtată, în literatura greacă şi ebraică. Astfel, într-o legendă păstrată de Ferekides — şi care trebuie să fi fost cunoscută cîntăreţului Iliadei —, Zevs trimite moartea la Sisyfos ca să-l ia, dar acesta o fereca în lanţuri şi nimeni nu mai moare. Într-o legendă ebraică, David leagă şi el moartea. Cît despre scaunul de pe care nu se mai poate ridica cel aşezat, acesta este întîlnit de asemenea în mitologia greacă. Hefaistos confecţionează unul pentru Hera.*

Bolte şi Polivka văd în comanda de intrare în sac o rămăşiţă dintr-o veche formulă de descîntec prin care spiritele rele erau închise şi făcute inofensive, atestată în literatura germană încă pe la 1400»[4].

Se mai poate da un exemplu celebru din mitologia greacă: Hefaistos confecţionează o plasă de aur invizibilă, în care prinde strîns şi iremediabil pe soţia lui adulterină, Afrodita şi pe amantul ei, Ares *(Paşol na turbinca!)*. Tot el, dar numai el care *a făcut, desface*, dă drumul celor doi complici la rugămintea zeilor. Trebuie reţinut că în basmul *Ivan Turbincă*, precum şi în formele complete ale mitului, puterea de a lega este strîns solidară cu aceea de a dezlega. O găsim formulată astfel şi în creştinism. Sîntem obligaţi să trecem dincolo de masca zeflemistă a mitului, pentru a ajunge la miezul lui.

Pentru cititorul obişnuit, «tachinările» lui Creangă care ating pe «Ivan», sînt relativ inofensive şi anodine. Vom vedea că faptul nu este chiar atît de simplu şi benign. În cele ce urmează, ne propunem să studiem sensul adînc al basmului.

Spre sfîrşitul unui ciclu, cînd forţele negative sînt în plină expansiune, în loc de a «dezlega», adică de a deschide porţile, păzitorii mîncînoşi şi uzurpatori, nu mai exercită decît puterea de a «lega», în sensul negativ al cuvîntului; această legare este în realitate o ligatură; arterele care vehiculau sîngele din «Inima Lumii», prin tot corpul Adamului Cosmic, sînt gîtuite.

Critica pe care o face Creangă nu se exercită de-a dreptul asupra unei colectivităţi din ciclul respectiv, ci asupra unei entităţi reprezentative a ei. Critica este cu atît mai virulentă cu cît este deghizată de înfăţişarea simpatică a personajului, de stilul său popular şi sfătos. Deficienţele iremediabile, falimentul intelectual, nulitatea în faţa unor probleme în adevăr fundamentale, sînt doar insinuate, puse în evidenţă de o lumină blajină şi difuză. Nici un rechizitor nu a fost rostit cu mai multă bonomie. În cîteva probleme fundamentale, cum este, de exemplu, finalitatea omului, stupiditatea lui Ivan e făţuită ca un diamant. Puţina importanţă socială a eroului basmului îl face cu atît mai reprezentativ; episoadele aparent puerile îi pun în relief carenţele, «ţăraniile» îl capacitează să reprezinte un tip uman destul de frecvent întîlnit, circumscriind astfel buna parte a «acoperirii exterioare» a Centrului Suprem numit Rai în basm, încălcînd căile lui de acces, canalele de comunicaţie, umezind punctele nevralgice, plombînd nodurile vitale şi porţile strîmte care asigurau legătura şi participarea restului lumii, comuniunea ei cu Depozitul Spiritual al omenirii, condamnînd astfel lumea la tenebrele spirituale. Este un faliment total în funcţiunea capitală de paznic al acestui centru veşnic, implicînd o judecată de valoare absolută, împotriva celui căruia îi fusese încredinţată paza sa. Este o non-corespondenţă la misiune, necesară sfîrşitului de ciclu. Fără această carenţă, ciclu nu şi-ar fi putut manifesta posibilităţile cele mai sinistre deci nu ar fi putut să se încheie.

Dacă Centrul Suprem e inviolabil în el însuşi, cum i-o arată numele lui sanscrit *(Agartha)*, nu se poate spune acelaşi lucru despre acoperirea sau acoperirile lui exterioare, de-a

---

[3] Ovidiu Birlea, *Poveştile lui Creangă*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1967, p. 48.
[4] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

curmezișul cărora trec în mod necesar căile și cărările de acces, care singure fac posibilă legătura cu lumea exterioară și invers; dacă și ele ar fi inviolabile (este sensul cuvîntului *Agarttha*), orice contact dintre centru și circonferință ar deveni imposibil. Cum am spus, Agarttha înseamnă «inviolabilă», dar nu inaccesibilă pentru cei calificați, care cu «bună intenție» tind spre ea. Cît despre «acoperire», ea este eminamente vulnerabilă din cauza funcției sale de intermediară. Nimeni nu poate stinge soarele de pe cer, dar primul Caliban venit poate vopsi în negru ferestrele casei, așa că pentru cei ce locuiesc în ea, soarele este ca și cum n-ar fi.

Punctele de tangență ale lumii cu Centrul ei au o triplă constituție, spirituală, psihică și fizică, aceasta din urmă, în primul rînd geografică. Și nimic nu se poate pîngări mai ușor decît geografia. În adevăr tărășenia lui Creangă nu minte cînd ni-l arată pe «Ivan» — stînd sentinelă la poarta Raiului și la poarta Iadului, cu ce rezultat, o putem constata acum în acest basm oracular.

Basmul *Ivan Turbincă* nu este o judecată decît prin implicație; în primul rînd, este un flagrant delict, un proces-verbal de carență în cadrul unei misiuni. Noi nu avem de făcut decît să dezghiocăm aceste carențe din coaja lor voit trivială, să le constatăm pe măsura în care apar în cursul basmului. Le putem măsura gravitatea, cînd avem criteriile necesare ca să realizăm ce ar fi putut face și ce ar fi putut fi «Ivan», dacă ar fi corespuns misiunii sale. Anecdota este reprezentativă pentru că și personajul este simbolic tot așa de simbolic ca și acela al conaționalului său Platon Karataev, *«picătură de apă într-un ocean»*, din romanul *Război și Pace* al lui Tolstoi.

Cît despre calitatea demonstrativă a mitului, reamintim ce am spus: cu cît distanța dintre polul esențial și polul substanțial al mitului, dintre rădăcinile lui ascunse și haina trivială, este mai mare, cu atîta este mai adînc tîlcul lui și capacitatea de a fi reprezentativ. Este superioritatea decisivă a mitului asupra filosofiei, pentru că mitul nu este o judecată preconcepută a lumii, ci este coextensiv procesului ei de creație, de producție și de resorbire. Nu explică inexplicabilul, ci îl semnifică. *«Mitul încarnează cea mai înaltă aproximație a adevărului ce poate fi tradusă în cuvinte»*[5].

«Amu, cică era odată un rus, pe care îl chema Ivan. Și rusul acela, din copilărie se trezise în oaste. Și slujind el cîteva soroace de-a rîndul, acum era bătrîn. Și mai-marii lui, văzîndu-l că și-a făcut datoria de ostaș, l-au slobozit din oaste, cu arme cu tot, să se ducă unde a vrea, dîndu-i și două carboave de cheltuială. Ivan atunci mulțămi mai-marilor săi și apoi luîndu-și rămas bun de la tovarășii săi de oaste cu care mai trase o dușcă, două de rachiu, pornește la drum cîntînd».

Ivan aparține castei războinicilor, este un *Ksatrya;* or, misiunea esențială, am putea spune definitorie a acestuia, după tradiții unanime, este să stea la periferia unui centru spiritual, apărîndu-l de năpădirile din afară a celor nechemați și a profanatorilor, dar, în același timp, asigurînd legătura cu cei chemați din afară, în măsura calificării lor. Poziția, postul lui simbolic se află la ultima incintă a raiului, acolo unde se află Poarta Strîmtă, gîtlej de comunicare între lumea noastră și cealaltă. De aceea, în mituri porțile strîmte, punțile de trecere, sînt păzite de cei ce-au realizat o inițiere regală, iar centrul era ocupat de contemplativii puri, desăvîrșiții unei inițieri sacerdotale. Altădată păzitorii sînt entități mitice, cîini năzdrăvani, balauri, zgripțori, îngeri cu săbii de foc.

Reducînd-o la semnificația ei esențială, situația războinicului este prin excelență intermediară, deci *provizorie*: după ce a slujit cîteva soroace, după expresia lui Creangă, războinicul care și-a împlinit datoria trebuie să-și însușească un caracter sacerdotal, trecînd la centru, predînd postul său unor ostași incipienți. Nu-i este îngăduit să rămînă pe locul lui și, dacă rămîne, este o descalificare majoră, pentru că țința, terminusul lui necesar este punctul central al incintei. De la poarta Cetății trebuie să ajungă la paraclisul din mijloc. Este un proces de integrațiune, de trecere la limită. De la etapa activă, războinicul trece la faza contemplativă sacerdotală, marea în care trebuie să se verse. Este unul din marile momente critice ale unei realizări inițiatice, pentru că implică o schimbare totală în ființa omului, o *metanoia*. Disciplina pe care războinicul a urmat-o pînă acum devine o povară, o inutilitate. Aripile se prefac în plumb la o anumită înălțime, de unde operează «Atracția Cerului». La o anumită stază a metamorfozei, fluturul trebuie să-și lase în urmă gogoașa ca și noul născut placenta.

În realitate, lucrurile nu sînt chiar așa de simple, pentru că intervin anumite *distinguo*. Astfel trebuie făcută o deosebire netă între realizarea spirituală, prin definiție interioară, a individului și diferitele lui funcțiuni, relativ exterioare în sînul organizației inițiatice din care face parte. Așa de pildă, titularul unei funcțiuni poate să nu aibă gradul de realizare spirituală pe care ar implica-o titlul său, aceasta din cauza decăderii organizațiilor inițiatice

[5] Ananda K. Coomarasway, ***Hindouisme et Bouddhisme***, Paris, Gallimard, 1949, p. 26.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

în vremile noastre. Un mason poate fi Maestru, Venerabil al unei loje, neavînd nici pe departe gradul spiritual pe care îl presupune titlul lui. Găsim exemple în acest sens chiar în vremea cînd mai exista adevărata Masonerie.

Din contră, ființe care de mult s-au integrat în centrul lor și acela al lumii pot, din anumite motive, (prudență, necesitatea de a rămîne în obscuritate din cauza stării lor spirituale inefabile), să rămînă în funcțiunea relativ periferică de «păzitor», deși personal se găsesc în centru, în Sfînta Sfintelor, Comandanți de oști, oameni de stat, voievozi, regi și împărați și-au ascuns starea interioară în haina lor de paradă, sau în armura lor, camuflați și deghizați. Precauția, dar și inefabilul stării lor lăuntrice impuneau ocultarea. În pînza de păianjen a esoterismului trebuie să întrebuințăm spiritul de finețe, nu acela de geometrie.

În studiul carierei lui Ivan trebuie ținut seama de aceste precizări. Muscalul nostru ar fi putut atinge cele mai înalte și mai transcendente realizări spirituale și să rămînă «soldat prost», funcțional din consemn, santinelă la pragul unui edificiu în care este în realitate stăpîn. Smerenia i-ar fi fost pavăză și mască. Dar Ivan împlinește falimentar funcțiunea de gardian din prostie. Vom căuta să explicăm cum ar fi trebuit s-o împlinească și vom arăta că incapacitatea lui este semnul unei ignoranțe a ierarhiei reale a universului, deci a constituției lui.

Povestea vieții lui Ivan începe în acel moment deosebit de grav, cînd epuizînd ciclul vieții active, trebuia să pășească în acela al vieții contemplative. Altfel spus, Ivan «moare» la începutul basmului, fie că este vorba de moartea obișnuită sau de moartea inițiatică, care intervenind în viață păstrează, pentru acei din afară, aparențele vieții. Și una și alta sînt la fel de efective, deosebite,numai pe din afară. Fie în corp, fie lepădîndu-l, Ivan se găsește în momentul cel mai important din viața unui om, inevitabil, fie că-l vrea sau nu (nu i se cere părerea): întîlnirea cu Absolutul. Și în adevăr, de abia iese din curtea cazărmii, părăsind viața lui de pînă acum, că Ivan se găsește îndată față în față cu Dumnezeu și cu tovarășul său nedespărțit din peregrinările lui de pe pămînt, Sf. Petre, «Verhovnicul» Apostolilor, corespunzînd oarecum în lumea creștină, cu funcțiunea pe care Hindușii o desemnează cu numele de Manu, mai ales pentru că Sf. Petru este purtător al cheilor. Este normal ca un Ivan puțin băut și rătăcitor să întîlnească un Dumnezeu tot rătăcitor. Mersurile lor converg, cu necesitate, la trecătoare critică: «*... și cum mergea Ivan șovăind cînd la o margine de drum cînd la alta, fără să știe unde se duce, puțin mai înaintea lui mergeau din întîmplare, pe o cărare lăuntrică, Dumnezeu și cu Sfîntul Petre, vorbind, ei știu ce ...*»

Natural, ipostaza divină pe care o întîlnește Ivan nu este aceea a dumnezeului transcendent, ci al celui imanent, ordonator și rector al lumii, pe care o cîrmuiește ținînd seama de condițiile și de realitățile ei imediate, neputîndu-le eluda deoarece el însuși le-a creat. Și-atunci cum să n-aibă de-a face inevitabil cu Ivan, deoarece el reprezintă una din trăsăturile esențiale ale unui sfîrșit de ciclu: demonstrarea fără echivoc a descalificării colaboratorului pămîntesc al lui Dumnezeu. Este tema principală a povestirii.

Sfîntul Petru, cu o funcțiune și cu o responsabilitate mai restrînsă, vede numai realitatea imediată, anume, un om care în momentul cel mai important al vieții sale, întîlnirea cu Dumnezeu și cu moartea, e beat și mătăhăește de la o margine la cealaltă a drumului, dezorientat, deși se află la orientul veșnic.

«*— Doamne, zise atunci Sfîntul Petre, spăriet, ori hai să ne grăbim, ori să ne dăm într-o parte, nu cumva ostașul cela să aibă harțag și să ne găsim beleaua cu dînsul. Știi c-am mai mîncat eu odată de la unul ca acesta o chelfăneală.*

— N-ai grijă Petre, zise Dumnezeu. De drumețul care cîntă să nu te temi; ostașul acela e un om bun la inimă și milostiv. Vezi-l-ăi? Are numai două carboave la sufletul său; și drept cercare, hai, fă-te tu cerșetor la capătul ist de pod și eu la celălalt și să vezi cum are să ne deie amîndouă carboavele de pomană, bietul om! [...]

Atunci Sfîntul Petre se pune jos la un capăt de pod, iar Dumnezeu la celălalt și încep a cere de pomană.

Ivan, cum ajunge în dreptul podului, scoate cele două carboave de unde le avea strînse și dă una lui sfîntul Petre și una lui Dumnezeu, zicînd:

— Dar din dar se face raiul. Na-vă! Dumnezeu mi-a dat, eu dau și Dumnezeu iar mi-a da că are de unde».

Este o parafrază profană a vorbei lui Iov: «*Dumnezeu mi-a dat, Dumnezeu mi-a luat, fie Numele Domnului binecuvîntat!*». În basmul nostru schema de circuit al harului ceresc este și mai bine subliniată. Este incontestabil că în vremile lui bune, Ivan avea o justă intuiție a propagării Harului divin pe un sinusoid de plus și minus. Trebuie să creezi un gol pe pămînt pentru ca un har din cer să-i ia locul.

Dacă privim simbolic bilanțul vieții lui Ivan, de pînă acum, constatăm obiectiv că rusnacul nostru este instinctiv milostiv, că și-a făcut conștiincios meseria de ostaș timp înde-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

lungat. Vorbind în stilul tradiției hinduse, Ivan are reale aptitudini pentru Yoga acțiuni (karma-yoga) și reale calificări pentru Yoga devoțională, chiar devoțiunea consacrațională (Bhakti-Yoga), dacă ținem seama de spusa lui despre «circuitul» caritații. Dar Hindușii sînt categorici: aceste două Yoga sînt strict preparatorii, nu duc la *Mokșa* (Liberațiunea), care este un salt în Absolut, în Vidul metafizic, accesibil numai prin *Jnana-Yoga* (Yoga Cunoașterii). Altfel spus, Ivan a ajuns la punctul în care acțiunea și caritatea și-au terminat misiunea, cînd trebuie să se cufunde în Oceanul Informal. De obicei, eroii basmelor sînt adolescenți; în Ivan Turbincă, eroul este un om ajuns în pragul bătrînețelor, cu trei sferturi din viață îndărătul lui. Și-a făcut datoria în trecut în starea în care s-a trezit de copil, e bun la inimă, deci îndrituit să treacă podul care desparte lumea fenomenală de aceea cauzală. Ca și Parsifal la începutul «căutării» sale, Ivan comite un păcat grav prin misiune: nu întreabă și nu se întreabă cu ce pod are de-a face și cine sînt cei doi paznici ai lui. Bunătatea și aptitudinile practice nu sînt o chezășie completă pentru realizarea spirituală, nici măcar pentru exercitarea unei funcțiuni în sînul unei organizații inițiatice; trebuie să li se suprapună o cunoaștere, fie ea măcar numai teoretică; mai trebuie conștiința unei colaborări lucide cu Rectorul Universului pentru împlinirea planului Marelui Arhitect. Pentru a împlini corect o funcțiune spirituală în lumea noastră este necesar să știi cine și ce este acel ce te misionează. O funcțiune trebuie înțeleasă de sus în jos, dar și de jos în sus. Or, Ivan nu știe cine sînt cei doi păzitori ai podului și ce este podul. Tot basmul nu face decît să demonstreze necalificarea congenitală a lui Ivan, necorespunderea cu funcțiunea care i-a căzut pe cap, din cauza decadenței ciclului sumbru. Îi lipsește elementul central, Intelectual pur, «*il ben del'inteletto*», cum îl numește Dante, și nu e un deficit individual, ci o discalificare rasială, umană, pentru că «Ivan» e generic. Trece podul, plătește vămile la cele două capete ale lui, dînd cele două carboave, rezumat chintesențial al facultăților lui active și afective. Ca răsplată, consacrare și punere la încercare primește cele două carboave înapoi, dar sub altă formă, divinizate, transformînd în turbinca, punguța cu doi bani. Aceleași puteri le sînt inerente și uneia și alteia. Cele două carboave, ca și bănuții, sînt Sol și Luna din Athanorul alchimic, respectiv Turbinca și Punguța. Prin aceasta reprezintă și puterea de a lega și a dezlega (*Potestas ligandi et deligandi*). Ea conferă puterea de a băga și a scoate orice din turbincă, punct diacritic, nod vital, orificiu sensibil, cu virtuți de constricțiune și de expansiune, ca un substitut al Inimii Lumii, cu sistola și diastola ei. Turbinca este și un uter care primește, concepe, păstrează și expulzează germenii, odată elaborați. Este un simbol tipic al palingeneziei și al puterii cheilor. Spus mai precis și mai adaptat intenției basmului nostru, Ivan capătă cheile Orientului, dar nu ca o răsplată pentru atingerea unui înalt plan de realizare inițiatică, ci prin «coinciderea» cu limita geografică a Centrului Lumii, coinciderea mai mult uzurpată decît legitim cîștigată. El se află la acest sfîrșit de ciclu, la toate capetele de poduri nordice, la toate vadurile și vămile care leagă lumea noastră cu Paradisul Pămîntesc. Uzurparea geografică forțează mîna lui Dumnezeu și conferă paradoxal unui nedemn funcțiunea de paznic al Raiului, *pentru a-i demonstra că nu este demn de ea.* Cum poți califica altfel decît nevrednic pe un psihopomp beat, care trece podul «*mătăhăind și cîntînd*»? Cum își îndeplinește Ivan funcțiunea de Paznic al Pragurilor, o știm foarte bine acum.

Mai găsim în text un fapt semnificativ:

«*Ivan atunci, cuprins de fiori, pe loc s-a dezmețit, a căzut în genunchi dinaintea lui Dumnezeu și-a zis:*

— *Doamne dacă ești tu cu adevărat Dumnezeu, cum zici, blagoslovește-mi turbinca asta ca, ori pe cine-oiu vrea eu, să-l vîr într-însa și-apoi să nu poată ieși de-aici fără învoirea mea.*

Dumnezeu atunci zîmbind, blagoslovi turbinca, după dorința lui Ivan, și-apoi zise:

— *Ivane, cînd te-ai sătura de umblat prin lume, atunci să vii să slujești și la poarta mea, căci nu ți-a fi rău.*

— *Cu toată bucuria, Doamne, am să vin numaidecît, zise Ivan. Dar acum, deodată mă duc să văd, nu mi-a pica ceva la turbincă?*

Și zicînd asta, apucă peste cîmpii».

Deci, Creangă o spune textual; Ivan bate cîmpii, într-un moment cînd traiectoria verticală, fără abatere și fără șovăială, este riguros obligatorie, deoarece ținta finală este perfect cunoscută și nu face nici o îndoială. Altfel spus, el se abate peste cîmpii de la linia dreaptă a domnului care duce direct la punctul cosmic de unde pleacă puterile Turbincii. E o cădere la probațiune.

Este limpede că Ivan primește turbinca din partea lui Dumnezeu numai ca un depozit temporar, ea fiind mai mult o piatră de poticnire pentru posesorul ei, întîrziindu-i calea din cauza ispitei puterilor excepționale care zac în ea. Or, de la început pînă la sfîrșit, Ivan are intenția s-o stăpînească pentru totdeauna, altfel spus, să rămînă perpetuu în zona intermediară, fără nici o finalitate de transcendere a lumii pe care turbinca o simbolizează și

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

o regentează. Ceea ce Dumnezeu îi cerea lui Ivan era să părăsească de bună voie turbinca să păşească de la postul său de războinic, deoarece-şi împlinise soroacele, la punctul central al Paradisului, schimbînd o funcţiune războinică cu una contemplativ-sacerdotală. Dacă nu de voie, Ivan va fi constrîns s-o facă de nevoie, cum se vede la sfîrşitul basmului, dar atunci va fi un faliment pentru el şi pentru ceea ce reprezintă. Dumnezeu îi ia turbinca, nevrednic fiind Ivan de ea, condamnîndu-l să rămînă o indefinitate de timp, în regiunile intermediare lipsite de finalitate. Abuzul de puterile turbincii este un simpton că posesorul ei este calificat pentru o rătăcire fără sfîrşit în planurile mediane; pe un asemenea om îl scuipă afară Moartea, agentul tuturor palingeneziilor, Raiul şi Iadul, cum se vede la sfîrşitul basmului. Dumnezeu îl sfătuieşte preventiv pe Ivan să nu se încurce pe drumuri şi să vină de-a dreptul la rai, sau cel puţin să nu zăbovească în tribulaţiile lumii:

«— Ivane, cînd te vei sătura tu de umblat în lume, atunci să vii să slujeşti şi la poarta mea că nu ţi-a fi rău».

Dar pe Ivan îl interesează ca pe toţi oamenii de acum, mai mult puterea decît principiul care o creează.

«— Cu toată bucuria, Doamne; am să vin numaidecît zise Ivan. Dar acum, deodată, mă duc să văd nu mi-a pica ceva la turbincă?

Şi zicînd aceste, apucă peste cîmpii...».

Am repetat citatul, pentru importanţa sa. Ivan bate cîmpii. Din acest moment capătă porecla de Turbincă. Pe lîngă această poreclă, mai găsim trei în Creangă, toate patru, la fel de admirabile, căpătate pe drum, ceea ce le subliniază caracterul iniţiatic de al doilea nume. Nu elimină numele de botez, ci se suprapun lui: Prepeleac, Ipatie, Păţitul, Harap Alb. «Prepeleac», numele ţărănesc al lui *Axis Mundi*, al Crucii cu trei dimensiuni, prin urmare al Omului Universal; Ipatie este cel prea înalt, «Păţit» prin necesitate, pentru că a străbătut victorios Marea Patimilor; «Harap-Alb», care este numele românesc al *Yin-Yang*-ului, — echilibrare perfectă de antinomii; în sfîrşit, «Turbincă», stăpînul nevrednic şi temporar al lui *Solve-Coagula*, al Vieţii şi al Morţii, al constricţiunii şi al dilataţiunii. Ivan este singurul din aceşti eroi, care nu e la înălţimea numelui căpătat şi decade din demnitatea şi privilegiile lui.

Dar cînd refuzi să te urneşti dintr-un anumit plan cucerit, uzul puterilor inerente acestui plan (în cazul nostru, puterile Turbincei), devine abuz şi vom vedea că de acum înainte, Ivan îşi întrebuinţează darul alandala, bătînd cîmpii.

«... (Ivan) apucă peste cîmpi de-a dreptul, spre nişte curţi mari boiereşti, care de abia se zăreau înaintea lui, pe culmea unui deal. Şi merge Ivan şi merge, pînă cînd pe însărate ajunge la curţile celea [...] Boerul acela cică era cam sgîrcit, dar-văzînd că Ivan este om împărătesc, n-are ce să facă. Şi-l bagă în nişte case bîntuite de draci. Ivan se tologeşte aşa îmbrăcat cum era pe un divan moale ca bumbacul, punîndu-şi turbinca cu cele două carboave sub căpătîi...»

Creangă precizează aceasta, pentru că cele două carboave (Sol-Luna) sînt izvorul dublei puteri de a lega şi a dezlega, a Turbincei. Diavolii zădăriţi în propria lui vizuină, nu-i dau pace toată noaptea, pînă cînd Ivan:

«— Paşol na turbinca ciorti!

Atunci diavolii odată încep a se cărăbăni unul peste altul în turbincă de parcă-i aducea vîntul. Şi după ce intră ei cu toţii înlăuntru, Ivan începe a-i ghigosi muscăleşte. După aceea, leagă turbinca strîns la gură, o pune sub cap, mai trîntindu-le prin turbincă nişte ghionturi ruseşti, colea cum ştia el, de da inima din draci. Apoi se culcă cu capul pe dînşii...».

Scaraoschi care vine să vadă ce-i fac dracii lui de întîrzie aşa mult, pe la cîntători, păţeşte la fel ca supuşii lui.

A doua zi Ivan îi scoate unul cîte unul din turbincă şi în faţa întregii curţi şi a satului adunat, în frunte cu boerul, le trage aşa chelfăneală, că toţi se jură că nu vor mai veni acolo, să bîntuiască curtea.

«— N-oi mai veni, Ivane, cîte zilişoare oiu avè eu, zicea Uciga-l Crucea, cuprins de usturime şi se tot ducea împuşcat.

Iară oamenii ce priveau şi mai ales băieţii leşinau de rîs».

Cu toată rugămintea boierului să rămîie la curte, Ivan porni mai departe.

«— Călătorie sprincenată, zise boierul. De rămîneai, îmi erai ca un frate; iară de nu, îmi eşti ca doi.

Mi se pare mie că şi boierul, cît era de boer, luase frica turbincei, de nu-i păru aşa de rău după Ivan, care-i făcuse atîta bine».

Prima ispravă a lui Ivan! Casa părăsită şi bîntuită de duhuri rele îşi avea rostul ei. Servea de abces de fixaţie pentru draci; a-i scoate de acolo, înseamnă că-i face să prolifereze în toată lumea fără a le mai da de urmă. Ivan operează tumoarea ca s-o transforme în metastază. Toate datinile şi legendele sînt unanime: în marile epoci tradiţionale, cînd ambianţa

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

era în întregime mitologică, lumea era bîntuită de duhuri rele, în mod necesar dealtminteri căci unde se manifestă o mare lumină, se desfăşoară firesc şi o mare umbră; dar responsabilii acestor civilizaţii tradiţionale fixau cu înţelepciune aceste duhuri în locuri caracterizate, riguros identificate: bălţi, mlaştini, sorburi, pustietăţi, cimitire, unde nu puteau face mare rău; toată lumea ştia că acolo era casa lor; putea prin urmare să-i ocolească. Cine se temea de ei nu avea decît să-i înconjure şi să nu-i zădărască. O casă pustie bîntuită de draci este o închisoare de draci. A-i alunga de acolo, unde toată lumea îi ştia, însemna să deschizi burduful lui Eol. Răul se despersonalizează şi devine o substanţă anonimă malefică, neidentificabilă, înăclăind toată faţa pămîntului, sate, oraşe, oameni, cele mai ascunse colţişoare ale naturii şi ale sufletului, literalmente nedetectabilă. Se fixează ca treponemul pe cutele cele mai adînci ale fiinţei omeneşti.

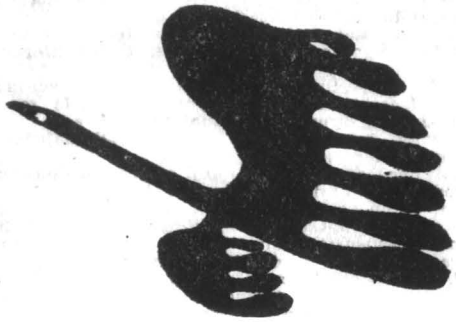
«... Ivan însă nici nu se gîndea la asta; el îşi căuta acuma de drum, întrebînd din om în om unde şade Dumnezeu. Dar pe toţi ciţi îi întreba dădeau din umere, neştiind ce să răspundă la aşa întrebare ciudată.

— Numai Sfîntul Neculai trebuie să ştie asta, zise Ivan scoţînd o iconiţă din sîn şi sărutînd-o pe dos şi pe faţă.

Şi atunci, ca prin minune, se şi trezeşte Ivan la poarta Raiului; Şi niei una, niei două, odată începe a bate în poartă cît ce putea».

Procedînd astfel, răspunde unei invitaţii pe care Dumnezeu o adresează tuturor oamenilor. E firesc şi în natura lucrurilor. Dar în cazul lui Ivan, acest îndemn are un tîlc special. Trecător şi stăpîn temporar al celui mai exterior dintre podurile ce despart lumea noastră de cealaltă, stăpîn tot atît de temporar al turbincei avînd puterea să deschidă şi să închidă aceste «poduri», desăvîrşirea logică a acestei stări de fapt era demersul concentric al lui Ivan spre adevăratul şi ultimul pod, care este poarta Raiului, unde se afla finalitatea lui ca şi a celorlalţi oameni. Ca să poată intra, trebuia ca Ivan, înainte de toate, să «conceapă», să asimtă ce este Raiul, dacă ne putem exprima în acest fel. În al doilea rînd, trebuie să rostească anumite cuvinte de pasă, să răspundă întrebărilor portarului interior al Raiului, cum este legea tuturor iniţierilor în care justificarea şi stabilirea calităţii de legitim solicitant, este un rit esenţial.

(Continuare în numărul viitor)



https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

POETICA

TEORIA LITERARĂ ŞI FILOSOFIA

În numărul anterior al *Revistei de istorie şi teorie literară* a apărut (la rubrica *Poetica)* un articol al profesoarei americane Marlies Kronegger. Textul în cauză reprezenta, de fapt, răspunsul autoarei la o anchetă internaţională pe care — în condiţiile binecunoscute şi cu mijloacele nesigure ale poştei aflate sub cenzură strictă — am încercat s-o lansez printre filosofii şi criticii literari de peste ocean. Tema ei: *Raporturile dintre teoria literară şi filosofie,* subiect aflat de mult în dezbatere în occident. (A se vedea, printre altele, numărul special al revistei americane *Philosophical Inquiry* comentat de mine în *Revista de istorie şi teorie literară,* sau volumele scoase de Institutul Mondial de Fenomenologie din Boston, în seria *Annalecta Husserliana,* coordonată de directoarea instituţiei, Anna-Teresa Tymieniecka. La ultimul volum al seriei au colaborat cîţiva români, printre care mă număr şi eu, dar cartea nu a putut fi recenzată în revistele literare apărute anul trecut).

Reproduc mai jos versiunea românească a chestionarului formulat cu un an şi jumătate în urmă, ale cărui exemplare, cu două fericite excepţii — Marlies Kronegger şi John R. Searle — n-au ajuns niciodată la destinatari. Este şi motivul pentru care am relansat, în aceste zile, ancheta, incluzînd printre cei chestionaţi şi cîţiva specialişti români proeminenţi, aflaţi în exil. Ţin să precizez că ea este deschisă tuturor intelectualilor — din ţară şi din străinătate — interesaţi eventual de subiect.

Sînt reproduse mai jos opiniile faimosului filosof american John R. Searle — care, ca şi cele ale profesoarei Marlies Kronegger, mi-au parvenit prin minune, însoţind liste cu referinţe de specialitate. Deşi se războieşte de mai bine de un deceniu cu adepţii deconstrucţiei, apărînd *«bastionul filosofiei»,* John Searle este el însuşi socotit eretic de nu puţini confraţi americani. Pentru aceştia din urmă, explozia filosofiei analitice şi, într-o perspectivă mai amplă, miza pusă în ultimul timp pe limbaj de şcolile de la Berkeley, Harvard sau Stanford ar reprezenta o ameninţare la adresa fundamentelor ontologice şi a orientării umaniste ale filosofiei «tradiţionale». Reproducerea răspunsurilor se face în ordine alfabetică. *(Ianuarie 1990)*

Monica SPIRIDON

1. Relaţia dintre filosofie şi teoria literară a devenit, în ultima vreme, o temă culturală de interes acut. După părerea dumneavoastră, căreia dintre cele două părţi i se datorează cu precădere această stare de lucruri — filosofiei sau literaturii ?

2. Cine ar avea mai mult de profitat de pe urma unei eventuale implicări reciproce mai profunde, teoria literară sau filosofia ?

3. Enumeraţi, acele direcţii filosofice care, în decursul timpului, s-au dovedit deosebit de fertile pentru diferitele teorii ale literaturii. Care sînt azi direcţiile cele mai productive ?

4. Ce rol poate juca filosofia analitică a limbajului în ameliorarea dialogului interdisciplinar ?

5. «Cotitura deconstrucţionistă» din critica recentă are ceva pozitiv de oferit, atît teoriei literare cît şi filosofiei ?

6. De la un timp, sîntem martorii unei tentative de contestare a limitelor convenţional acceptate dintre filosofie şi literatură, şi asta în ambele sensuri: echivalîndu-se filosofia cu un tip aparte de literatură şi, respectiv, identificîndu-se literatura cu o variantă a filosofiei. Subscrieţi la acest punct de vedere ? Pe ce argumente se sprijină părerea dumneavoastră ? (În măsura în care se poate, trataţi pe larg acest ultim punct).

Virgil NEMOIANU:

1—5. Dacă ne gîndim mai bine, observăm că în fond teoria literaturii (ca *estetică*) descinde din filozofie. Estetica apare la mijlocul secolului al 18-lea, cu Baumgarten, care era discipol şi continuator al lui Leibniz. Fundamentală era la ei teoria că estetica este o ramură a epistemologiei, menită să studieze nuanţele, indistincţiile, interstiţiile raţionalismului, zonele subtilului şi incertului: un raţionalism al iraţionalului. Dacă admitem că trunchiul principal al teoriei literare a fost şi a rămas un soi de estetică — mai particularizată, mai apli-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cată, mai specializată, dar estetică totuși — atunci raportul de subordonare e destul de limpede. Evident, în secolul 20 nu toată lumea acceptă un astfel de mod de a vedea lucrurile. Dimpotrivă, cîteva din curentele critice principale (cel sociologic, mai ales în forma sa marxistă, cel psihologic, mai ales în forma sa freudiană, cel structuralist etc.) au pornit toate de la principiul că literatura, cu indisciplina sa absurdă și îngrijorătoare, se cuvine pusă sub tutelă. Rigorile «științifice» ale lingvisticii, ale psihologiei, ale sociologiei (ocazional ale cadrului politic) aveau datoria și posibilitatea — se credea pe la 1920 și mai tîrziu — să anexeze și să ordoneze teritoriul literar în general, teoria literară în special. Ocazional, s-au obținut și succese, dar peste decenii operația a fost dezamăgitoare: se declanșa de fiecare dată un soi de mecanism nivelator care genera rezultate predictibile. Toți criticii freudieni sau marxiști — dacă năzuiau să scape de pericolul nivelărilor — erau siliți să se apropie — senzorial, erotic — de corpul literaturii însăși, desprinzîndu-se treptat sau complet de baza teoretică și disciplinară de la care porneau.

Or, tocmai aici mi se pare mie că se găsește marea deosebire între alinierea teoriei literare la o disciplină particulară și continuarea legăturii cu rădăcinile filozofice din care a pornit. Dependența de sociologie sau chiar de lingvistică îl pune pe critic într-o situație imposibilă: ori anulează literarul însuși, cu identitatea și energiile sale, ori își neagă propriile premise. (Un critic marxist devine cu atît mai acut și mai relevant cu cît se îndepărtează de marxism, de pildă.) Dimpotrivă, o teorie literară care nu-și neagă genealogia și apartenența la filozofie (prin estetică, sau fie și fără ea) are mult mai bune șanse de a se sustrage schizoidiei și deformărilor.

Voi admite fără ezitări că dintre diversele direcții filozofice, cea kantiană (și neo-kantiană) mi se pare că oferă cadrul propice pentru o fertilă teorie literară. *Critica puterii de judecată*, a treia critică a lui Kant, rămîne și azi opera de căpătîi pentru orice teorie literară închegată, alături de estetica lui Baumgarten. Operele fundamentale ale lui Schiller nu pot fi imaginate fără acest kantianism de bătrînețe. Fie că ne gîndim la Ingarden sau Wellek, fie că ne gîndim la teoreticienii recenți (sau redescoperiți recent), cum ar fi Bahtin sau Wolfgang Iser, toți aceștia pe neo-kantianism se bazează. Alte direcții, curente sau tradiții? Sunt mult mai sceptic în ce privește serviciile pe care le-au adus sau le pot aduce literaturii hegelianismul sau chiar existențialismul (inclusiv varianta sa heideggeriană). Artera majoră de circulație este cea care îl unește pe Leibniz cu Kant.

Dacă ar fi totuși să aleg o a doua direcție filozofică fertilă pentru cercetătorii și criticii literari, aș spune că este filozofia «vitalistă» descinsă din Dilthey și Bergson, cu simțul ei formidabil — pragmatic admis și declarat, de altfel — pentru concretul oricărei realități intelectuale și spirituale. În cultura română, cel care a știut să combine cel mai bine aceste orientări și tradiții a fost Tudor Vianu (cel din *Estetică*, cel din *Introducere în teoria valorilor)* și cred că în continuare Vianu furnizează intelectualilor români de azi cel mai frumos rol modelator, ca soliditate, responsabilitate profesională, ca raționalism larg-flexibil, și ca deschidere spre Occident.

În sfîrșit, ca mod de racordare la istoric, factor pe care n-aș vrea să-l văd anulat sau ignorat în teoria literară sau practica critic-literară, aș menționa filozofia (mai bine: morfologia) culturii. Literatura, cred eu, și deci, implicit, teoria literară, se leagă de social-politic și istoric nu direct, nu nemijlocit, ci prin participarea la zona de ample și bogate intersecții în care determinanții ideali și materiali se ciocnesc sau colaborează în multiple procese microdialectice. Habitudinile mentale, stilurile culturale, configurațiile și ritmurile istorice se pot descoperi în această zonă largă a relațiilor socioculturale în care de pildă imagistica literară poate influența ideologiile, dar și economicul sau politicul la rîndul lor pot impulsiona sau bloca fenomenele artistice. Este interesant de remarcat cît de larg este acceptată ideea de *morfologie* a culturii ca explicație a istoricității literarului: de la neo-marxiștii școlii de la Frankfurt (inclusiv solizi urmași ai lor, un Raymond Williams, un Frederic Jameson), la Oswald Spengler și Egon Friedell, și mișcarea *Geistesgeschichte* germană (cu toate inegalitățile și contradicțiile sale), ca să nu mai vorbim de teoreticieni literari de anvergură din trecut, un Taine, un Mukarovsky, un van Wyck Brooks.

6. Da, subscriu la acest punct de vedere. Cum spuneam și mai sus, încă din secolul al 18-lea, rolul de «epistemologie debilă» (expresia folosită de Giovanni Vattimo) a literarului începe să fie recunoscut. Ideea revine cu insistență tot la cîteva decenii: literatura (și teoria ei) sunt forme ale procesului de cunoaștere și de asimilare a realității. Cei cu adevărat întrepizi merg mai departe și dau prioritate cognitivă literarului asupra căilor mecanizate și abstractizate de acces la realitate pe care ni le poate pune la dispoziție știința de pildă.

Nici inversul nu este fals. Recunoaștem din ce în ce mai des că, dată fiind relativitatea și nesiguranța principiilor și chiar a «faptelor», a «realității», filozoficul în toate formele sale nu poate fi altceva decît narațiune și imaginație diferind în grad sau stil de literatură,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

dar plasat pe același plan cu ea, măsurabil cu aceleași unități, receptabil cu identică tehnică de lectură. Viziunea tomistă e cea a marilor catedrale, viziunea hegeliană cea a lui Wordsworth, Darwin poate fi înțeles prin intriga arborescentă a romanelor victoriene.

Există însă și pericole incontestabile în aceste delicioase identificări. Pericolele sunt de natură etică, țin de abandonul deplin al distincțiilor (fie și numai de grad) și de o delăsare în cinică indiferență. Ele sunt de natură pragmatică: orientarea în univers devine dintr-o dată enorm de dificilă și problematică, atunci cînd marile atlase orientative sunt declarate jocuri de societate. Ele sunt, nu în ultimul rînd, de natură politică (în sensul cel mai existențial-uman al acestui cuvînt): dacă marele sistem filozofic este pură narațiune, atunci apărarea împotriva opresiunii instinctuale și simpliste se reduce la aventurism gratuit, încetează de a mai fi întemeiată pe rațiune închegată și pe dreaptă judecată. Iată de ce nu-mi place să văd împinsă prea departe identificarea literarului cu filosoful, așa cum se întîmplă în unele secte ale deconstrucționismului (fie cele ale cultului gratuității, fie la dogmaticii puterii de stirpe foucaultiană). De altfel, fără să intru în amănunte, cred că există și alte argumente intrinseci, de tehnică retorică, de substanță valorică (adică nu numai pragmatice și etic-politice), împotriva unei identificări prea pripite, prea intime.

Dar mersul teoriei literare și al literaturii în viitorii 10—20 de ani ne va îndrepta spre intertextualități culturale mult mai îndrăznețe: spre legătura cu textul științific, spre legătura cu textul de spiritualitate religioasă. Poate sunt utile cîteva cuvinte de explicație. În prezent, studiul umanistic este prins între două modele competitive. Unul este cel mecanic-cauzal, furnizat de științele sociale (teorie politică, sociologie, psihologie), care vrea să împingă științele umaniste spre determinism și rigoare sau spre dependența de acțiunea social-politică. Celălalt este un tradiționalism al nuanțelor și incertitudinilor; tradiționalism în fond, chiar și atunci cînd îmbracă haina provocatoare, ultramodernă, a deconstrucției, a teoriilor recepției, sau teoriilor discursului. Evident, ambele reprezintă forma modernă și — zic eu — exacerbată a unor polarizări recurente în examinarea literaturii: tendința spre istoricitate și tendința spre textualitate. Numai că la ora actuală ele nu mai pot merge prea departe fără a pierde contactul cu propria lor bază și justificare literară. Aici intervine fenomenul (poate neașteptat, dar oricum providențial) următor: teoria contemporană a științelor exacte se debarasează din ce în ce mai hotărît (fenomenul începea în fizică și matematică pe la începutul secolului, cu Planck, Einstein, Heisinger, Schrödinger și alții) de cauzalitatea de tip laplacean, mecanic, căreia îi ia locul un sistem bazat pe entropie, acauzalitate și statistică. Geometria euclidiană era definitiv recunoscută drept un caz particular, iar astronomia Marii Explozii inițiale, a dispariției materiei în ducțiile întunecate ale unor mari gropi, a ritmurilor temporale modificate, devenea brusc autoare de mari viziuni poetice. Să adăugăm aici interesul pentru biologie și ecologie văzute ca factori unificatori planetari, și vom vedea lesne cum toate acestea furnizează material pentru un univers poetic, divers și viu, în care narativitatea și imaginația devin criterii decisive.

Simultan, contactele religiilor, legăturile lor comparative, înțelegerea mitică sau arhetipală a vieții umane, accentul, în cadrul creștinătății, pe dogmele Incarnației și a Trinității (adică pe aspectul imanent al divinului și pe aspectul relațional al divinității) au creat premise esențiale pentru studiul intertextual extrem de fertil al religiei și al literaturii. Brusc s-au înmulțit studiile care descoperă aspectul literar în textul religios și, în egală măsură, dimensiunile (sau «structurile de adîncime») religioase în marea literatură a lumii.

Nu am aici spațiu suficient pentru a analiza prea multe aspecte ale dublului fenomen. Mă mulțumesc deci cu vreo cîteva referiri bibliografice fugare și incomplete care pot sugera celor avizați la ce mă gîndesc, indicînd totodată celor mai puțin informați vreo cîteva direcții de studiu și familiarizare. Încă acum peste zece ani, *Aesthetics in Science* (1978), o culegere de articole scrise de prestigioși oameni de știință și editată cu o introducere de Judith Wachsler, semnala dimensiunile ample ale fenomenului. Fizicianul Fritjof Capra și filozoful și poetul Frederick Turner în America s-au făcut de multă vreme apologeți ai unei colaborări între științific, estetic și religios. Intertextualitatea științelor exacte și a literaturii e premisa întregii opere a lui Michel Serres, mai ales în *La Parasite* (1981), *Genese* (1982) și, înainte, în ciclul de eseuri *Hermès* (5 volume, 1968—1980). Robert Augros și George Stanciu în *The New Story of Science* (1984) afirmă că întreaga imagine a naturii oferită de știința modernă e permeată de estetic. Scrierile (clasice azi) ale filozofilor Thomas Kuhn (1962) și Paul Feyerabend (1975) au creat premisele pentru colaborarea între estetic și științific. Jeremy Campbell, *Grammatical Man* (1982), James Gleick, *Chaos* (1987) și, în ceva mai mică măsură, Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (1979) i-au influențat considerabil pe literați în înțelegerea terenului comun cu entropia, indeterminarea, asimetria, caracterul haotic al universului, și alte fenomene comune literarului. Katherine Hayles, *The Cosmic Web* (1988) este numai una din numeroasele lucrări științifice care aplică teoria haosului la literatură. Filozofi ca Richard Rorty, teoreticieni ai științei ca

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

paleontologul Stephen Jay Gould, sau astronomul Carl Sagan, au împins, intenționat sau nu, lucrurile în aceeași direcție.

Nu mai puțin spectaculoase sunt investigațiile din domeniul interdisciplinar, acum în continuă expansiune, al literaturii și religiei. Nici Mircea Eliade, nici Carl Gustav Jung, nu s-au ocupat separat sau în detaliu, de această tematică, dar sugestiile abundă în lucrările lor. Evident, genealogia acestor îngemănări poate fi trasată atît în doctrinele clasice, cît și mai ales în cele romantice: mai este oare nevoie să amintesc numele lui Chateaubriand, Hamann, Coleridge? Eu mă refer însă aici la un val mult mai recent de examinări interdisciplinare, bazate pe tehnici critice contemporane. Tipic mi se pare René Girard cu *Violență și sacralitate* (1972), *Țapul ispășitor* (1982) și poate mai ales *Despre cele ascunse de la facerea lumii* (1978). Intelectul profund și erudiția copleșitoare ale elvețianului Hans Urs von Balthasar (despre care în România au scris, dacă nu greșesc, numai N. Steinhardt și D. Stăniloaie) reprezinntă o lectură indispensabilă: *Teodramatica* (1973—1979) în 5 volume și *Herrlichkeit (Splendoarea divină:* 1961—8) în 7 volume. În Franța, Philippe Nemo și mai ales Jean Luc Marion (de pildă, în *Idolul și distanța* din 1977), un discipol mai deconstrucționist al lui von Balthasar, cultivă această linie. În America există, firește, școala creată de Amos Wilder (fratele lui Thornton) și Nathan Scott, a studiului tematologic al interdisciplinarității literar-religioase, după cum Leland Ryken, Sallie TeSelle și Vernon Ruland au elaborat metodologii hermeneutice și lingvistice ale aceluiași subiect. Analiza textelor biblice cu uneltele moderne ale naratologiei, hermeneuticii și structuralismului a fost practicată eficient de Meir Sternberg, Robert Alter și Edward Leech, printre alții. *(Dicționarul literar al Bibliei* din 1988, coordonat de R. Alter și F. Kermode sintetizează o parte din rezultate.) Tehnica midrașică a iudaismului a fost modernizată cu succes de Geoffrey Hartman, Sanford Budick, Judah Goldin și alții.

După cum se vede, aceste studii ale intertextualității între estetic și religios (care, să nu uităm, sunt în domeniul picturii sau al arhitecturii aproape un loc comun) vin mai ales din direcția creștinismului apusean și a iudaismului. Mi se pare că, potențial, creștinismul răsăritean ar avea destule de contribuit; în privința aceasta există premise la S. Bulgakov, P. Florenski, la Blaga, și mai ales la Vladimir Soloviov, care s-ar putea extinde interesant și creator.

Într-un sens mai adînc așadar, interferențele teoriei literare cu filozofia își pierd din semnificație tocmai pentru că sunt adîncite și bine specificate în sens științific (în Evul Mediu științele erau socotite subdiviziuni ale filozofiei), dar și în sensul speculației spirituale, acolo unde sufletul uman își poate deschide cel mai larg aripile.

Toma PAVEL:

1. *În țările de limbă engleză, de aproape un secol filozofia este dominată de școala analitică, al cărei scop este să introducă în toate domeniile filozofice rigoarea argumentativă caracteristică logicii și matematicii. Filozofia analitică se opune radical metodei speculative a idealismului german. Marile sisteme pornite din instituții transcendentale, construite de gînditori singuratici ca Hegel, Husserl, sau Heidegger, nu au, în ochii filozofilor acestei școli, decît o valoare simptomatică; aceste sisteme identifică uneori probleme filozofice interesante, dar fără a propune soluții inteligibile.*

În ce privește filozofia literaturii, proiectul analitic a avut două consecințe în lumea de limbă engleză. Pe de o parte, filozofia alegînd drept model logica, considerațiile literare și, mai general, estetice au fost, pentru o bună bucată de vreme, neglijate. Pe de alta, interesul pentru filozofia speculativă germană a dispărut. Filozofi ca Hegel și Heidegger au fost, un timp, menționați numai în treacăt, ca exemple a ceea ce filozofia rațională nu *trebuie să devină.*

În ultimele două decenii, însă, a avut loc o interesantă schimbare de atmosferă. În primul rînd, filozofia analitică a început să fie atrasă de problemele estetice și literare. În al doilea rînd, mulți gînditori analitici, moderîndu-și ostilitatea față de filozofia speculativă, au început să acorde mai multă atenție altor tradiții filozofice. În sfîrșit, teoreticienii literari, pe care rigoarea filozofiei analitice nu a reușit niciodată să-i atragă, au început să caute o inspirație directă în operele filozofilor idealiști germani, fără să aștepte autorizația filozofilor analitici contemporani.

2. *Problema teritoriului de întîlnire între filozofie și teoria literară mi se pare centrală, dată fiind tendința de a simplifica raporturile dintre cele două discipline și de a aplica direct, aș spune chiar pripit, noțiuni filozofice în studiul literaturii. Cu ocazia renașterii cercetărilor ontologice, filozofia analitică s-a interesat în ultimele două decenii de problema ființelor fictive. Dar tratamentul acestei probleme în scrierile unor filozofi ca Saul Kripke sau John Searle, deși este extrem de sugestiv pentru teoreticienii literaturii, rămîne determinat de o problematică pur ontologică. Aplicarea acestei problematici în literatură nu poate deveni interesantă decît dacă este întovărășită de considerații estetice.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Criticii din şcoala deconstructionistă, influenţaţi de speculaţiile transcendentale ale lui Jacques Derrida asupra contradicţiilor infinite ale limbajului, aplică direct aceste speculaţii textelor literare, care devin, fără excepţie, infinit contradictorii. Estetica literară, ca domeniu intermediar între reflecţia filozofică şi teoria literară, rămîne, din păcate, absentă.

3. *Se pot auzi din cînd în cînd afirmaţii conform cărora filozofia are mult de învăţat de la teoria literară. Cred că sensul acestei afirmaţii depinde de ce se înţelege prin filozofie. Dacă filozofia este producţia periodică a unor sisteme speculative închise, iar studiul filozofiei are ca obiect studiul acestor sisteme, atunci critica literară, care a acumulat o experienţă considerabilă în interpretarea capodoperelor, poate oferi un model pentru exegeza marilor texte filozofice.*

Dacă însă prin filozofie înţelegem nu atît rumegarea marilor sisteme cît reflecţia critică asupra problemelor care se pun în disciplinele individuale (de pildă, filozofia matematicii, filozofia dreptului, filozofia politică, antropologia filozofică) precum şi reflecţia critică asupra cunoaşterii în raportul ei general cu lumea, atunci cred că teoria literară este cea care are foarte mult de învăţat de la filozofie.

4. *Fiecare filozofie poate sugera idei interesante teoriei literare. Dar acele filozofii care dezvoltă o estetică bine articulată pot contribui durabil la teoria literară. În secolul nostru, preocupat mai mult ca alte perioade de problemele limbajului, teoria literară s-a inspirat direct din diferitele filozofii ale limbajului şi nu mai puţin din ştiinţa empirică a limbajului, lingvistica. Dar după ce vreme de treizeci de ani a stimulat un mare număr de cercetări în teoria literaturii, influenţa lingvisticii şi a filozofiei limbajului se află în declin.*

Ce se va întîmpla în viitorul apropiat, după epuizarea modelelor inspirate de lingvistică şi de filozofia limbajului? Cele mai dinamice ramuri ale filozofiei contemporane, atît în Franţa cît şi în Statele Unite, sunt filozofia politică şi filozofia dreptului. Renaşterea liberalismului şi a încrederii în libertatea umană au şi început să aibă un ecou în istoriografia recentă, preocupată din nou de istoria diplomatică şi de rolul acţiunii umane conştiente. Îmi permit să sper că şi teoria literară va profita de pe urma acestei evoluţii.

5. *În afară de admirabilele contribuţiile esteticii analitice (Arthur Danto, Joseph Margolis, Kendall Walton, Jean-Marie Schaeffer), filozofia analitică — nu numai a limbajului — poate oferi drept exemplu virtutea clarităţii gîndirii, reflectată în simplitatea stilistică, în raţionalitatea argumentării şi în respectul pentru critică.*

6. *După părerea mea, în Statele Unite, deconstrucţionismul a trecut ca un nor de lăcuste, lăsînd în urmă o generaţie de specialişti ai literaturii mai puţin cultivată şi mai puţin capabilă de discuţii interesante decît generaţia precedentă. În scrierile de tinereţe ale lui Jacques Derrida exista o promisiune filosofică interesantă. Dar ea are puţin de a face cu excesele deconstrucţionismului literar american.*

7. *Filozofia şi literatura sunt domenii foarte vechi, născute cu mult înainte de recenta diviziune a muncii intelectuale în discipline. Amîndouă includ o mare varietate de genuri şi stiluri. Şi* Consolările filozofiei *de Boetius şi* Principia Mathematica *de Bertrand Russell aparţin filozofiei. Numim literatură şi* Iliada *lui Homer şi* Omul fără calităţi *de Robert Musil. Natural, la marginea dintre aceste vechi domenii au apărut şi apar mereu texte cu apartenenţă ambiguă sau dublă. Sunt* Discursul asupra Metodei *de Descartes,* Maximele *lui La Rochefoucauld, textele lui Nietzsche,* Nota conjunctă *de Charles Péguy, literatură sau filozofie?*

Pe de altă parte, specializarea disciplinelor e o realitate incontestabilă. Cîte dintre nenumăratele studii importante şi precise care apar mereu în filosofia fizicii, a logicii modale, a libertăţii, a moralei etc. pot fi numite «literatură?» Şi cîte dintre miriadele de poeme, piese de teatru şi romane scrise în fiecare an aparţin filozofiei?

Apariţia, din cînd în cînd a cîte unui romancier care, ca Musil se apropie de filozofie, sau a cîte unui filozof care, ca Nietzsche, se apropie de poezie, reprezintă, într-o lume a inevitabilei specializări, amintirea seducătoare a unui timp legendar cînd despărţirea genurilor nu avusese încă loc. Succesul acestor scriitori-filozofi se bazează însă tocmai pe realizarea separării genurilor, realitate pe care ei o pun, pentru o clipă încîntătoare, la îndoială.*

---

* *Notă biografică:* Născut în Bucureşti în 1941, Toma Pavel este profesor de literatură comparată şi limbi romanice la Universitatea Princeton în Statele Unite. Cărţile lui cele mai recente sînt: *Fictional Worlds* (1986) şi *The Feud of Language: A Critical History of Structuralism* (1989). În Franţa i-a fost publicată teza de doctorat: *La Syntaxe narrative dans les tragédies de Corneille* (Klincksieck, 1976), micul roman *Le Miroir persan* (Denoël, 1978), precum şi versiuni ale studiilor apărute în S.U.A.: *L'Univers de la fiction,* (Seuil, coll. Poétique) şi *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle (Minuit, coll. Critique).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

John R- SEARLE:

1. Atît literatura, cît şi filosofia sînt elemente esenţiale într-o cultură avansată. Chiar şi simplul fapt de a afirma acest lucru este o pură banalitate, dar astfel de banalităţi trebuie repetate periodic. Literatura, ca şi filosofia, presupune interpretare. Iar această realitate a dat naştere unei ramuri distincte a studiilor literare, critica literară. Critica literară este utilă în măsura în care face operele literare să devină mai accesibile cititorilor, pe înţelesul acestora. De curînd, se afirmă existenţa altei ramuri în studiul literaturii, «teoria literară». Nu sînt foarte convins că această disciplină a teoriei literare ar avea un conţinut aparte. Majoritatea lucrărilor pe care le-am văzut numindu-se «teorie literară» nu sînt decît vagi încercări în domeniul lingvisticii şi al filosofiei limbii. Adică, sînt încercările unor oameni care nu sînt întotdeauna atît de bine informaţi în domeniul filosofiei sau al lingvisticii încît să încerce să facă o teorie a limbii aplicată textelor literare. Poate că există lucrări foarte bune în acest domeniu, dar dacă este aşa, eu nu am avut şansa de a le citi.

Voi defini deci în mod arbitrar cîmpul de investigaţie al «teoriei literare». Părerea mea este că teoria literară se ocupă de acea ramură a filosofiei limbii şi a lingvisticii care priveşte operele literare. Majoritatea acestor opere sînt texte, deşi, bineînţeles, unele culturi au o tradiţie orală, iar altele le au pe amîndouă. Cheia definiţiei este de a face clar faptul că nu poţi spera să vorbeşti inteligent despre aspectele filosofice şi lingvistice ale textelor literare pînă nu ai o bază destul de solidă în filosofia elementară a limbii şi în lingvistică.

2. Am răspuns deja, în mod implicit, la această întrebare, spunînd că teoria literară se constituie, mai degrabă, într-o ramură de studiu a limbii.

3. Dacă întrebarea se referă la lucrările existente în domeniul teoriei literare şi în cel al filosofiei limbii, cred că mulţi filosofi ai limbii şi-ar pierde timpul studiind teoria literară, dar cred că mulţi teoreticieni literari ar trebui să renunţe la încercările de a face teorie literară înainte de a fi învăţat cîteva elemente de lingvistică şi filosofie.

4. Cred că literaţii ar face bine să nu se îngrijoreze prea mult de «curentele filosifice» şi să se preocupe cu mai multă atenţie de operele literare. În fond, scopul principal al activităţii lor este de a da posibilitatea criticilor literari şi cititorilor de literatură să înţeleagă mai bine textele literare. Pentru a atinge această finalitate e important să fii atent la activitatea creatoare, concretă şi reală, a artiştilor creatori de literatură. Elementul cheie necesar unei critici literare inteligente, după cum a subliniat T. S. Eliot cu mulţi ani în urmă, e pur şi simplu ... inteligenţa.

5. Filosofia analitică a limbii se preocupă în mod acerb să explice cît mai concludent modul în care limba se raportează la realitate. Nu-mi dau seama dacă acest lucru va fi de folos oamenilor care studiază alte discipline; mie mi se pare posibil şi este un fapt care chiar mi s-a întîmplat: mulţi cercetători din multe discipline mi-au spus că au găsit utilă teoria actelor de vorbire pentru literatură, sociologie, antropologie, economie şi pentru alte domenii.

6. Nu am văzut niciodată o operă care, fiind descrisă ca «deconstructivistă», să nu mi se pară lipsită de inteligenţă în cel mai înalt grad. Poate că există şi unele lucrări inteligente făcute de «deconstructivişti», dar eu nu le-am văzut. Tot ce pot spune în prezent despre lucrările lor este că, în cea mai mare parte, ele sînt confuze şi puţin informate.

7. Wittgenstein a spus cîndva că dacă împachetezi diferite piese de mobilă în hîrtie suficientă, poţi să le faci să arate toate la fel. Scaune, mese, canapele, piane etc., împachetate cît trebuie, vor arăta toate ca nişte ghemotoace cu umflături. Dar asta nu înseamnă că nu există vreo diferenţă în ce priveşte forma lor reală. Deci, în mod similar, poţi merge cu analiza atît de departe încît să faci ca opera lui Thomas Mann, de pildă, să semene cu cea a lui Gottlob Frege. La urma urmelor, amîndoi au scris în germană! De cele mai multe ori, încercările lor *«de a aduce o provocare limitelor dintre filosofie şi literatură»* sînt analizate de oameni care nu au competenţa necesară nici în filosofie, nici în literatură. În esenţă, nu cred foarte mult în acest fel de distincţii între discipline ca filosofie, ştiinţă, literatură etc. Cred însă că se fac eforturi pentru a sistematiza unele adevăruri, după cum se fac eforturi pentru relevarea unor valori. Cred că există direcţii de cercetare interesante care pun în relaţie operele de ficţiune cu cele de nonficţiune, cercetările de matematică cu ştiinţele empirice, studiile conceptuale cu cele empirice, dar distincţiile uzuale făcute de forurile academice, din motive administrative, între filosofie, literatură, ştiinţă etc. nu mi se par utile.

(Versiune românească de ***Andra ŞERBĂNESCU****)*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Ana Teresa TYMIENIECKA*:

Acum vreo 16 ani (mai precis în 1974) am lansat filosofilor şi specialiştilor în domeniul literaturii invitaţia de a mi se alătura într-o încercare — o sarcină urgentă, după părerea mea — de a afirma existenţa unei relaţii esenţiale între filosofie şi literatură, o relaţie pe care cultura anglo-saxonă din cea de a doua parte a acestui secol a neglijat-o complet. Şi nu este vorba numai despre o relaţie, ci despre o vocaţie comună. Firesc, pentru că filosofia este indicată în fiecare domeniu al gîndirii umane, şi pentru că literatura surprinde în primul rînd complexitatea fiinţei umane, a naturii şi a vieţii, s-au făcut deseori incursiuni dinspre un domeniu spre celălalt. Şi totuşi acestea n-au fost suficiente, iar registrul de bază, esenţial în care ele se întîlnesc a fost total ignorat ca subiect de reflecţie. Bineînţeles că diferitele sisteme de teorie literară — filosofice, desigur, într-un fel sau altul — au fost numeroase, dar — şi aici vine punctul esenţial — propuneau ca necesară pentru înţelegerea literaturii introducerea sau impunerea unor norme artificiale, a unor prejudecăţi. Rezultatul imixtiunii lor teoretice în inima de vibraţii a operelor literare a fost o înţelelegere distorsionată, într-un fel sau altul, a acestora din urmă. Şi, fie că au fost de tip fenomenologic, fie de tip lingvistic, structuralist etc., hermeneutic — dezintegrat ulterior în deconstructivism — toate abordările din teoria actuală a literaturii au distrus natura operei literare, distorsionîndu-i mesajul, estompîndu-i bătăile inimii. În loc să-l ajute pe cititor să intre în viaţa de pulsaţii a operei, să-l facă să ia parte la aceasta, şi să se bucure prelungindu-şi propria experienţă în desfăşurarea propusă de un cadru anterior fixat, teoriile moderne, confruntate cu interpretarea operei literare, o transformau într-un joc intelectual a cărui rezolvare presupunea speculaţii abstracte şi tot felul de artificii. Rezultatul a fost că s-au îndepărtat de marea literatură, iar scriitorii, urmînd aceste curente, s-au îndreptat tot mai mult spre experimente literare în loc să se concentreze asupra creativităţii literare autentice. Cît despre filosofie, după cum ştim — cu excepţia existenţialiştilor spanioli şi francezi — aceasta a abordat cele mai abstracte zone ale gîndirii umane, iar pozitivismul logic — preschimbat în şcoală analitică — a golit mintea filosofilor de tot ceea ce face ca opera literară să pulseze: emoţii înalte, frămîntări ascunse, sentimente delicate, reflecţii îndrăzneţe, aspiraţii etc. care pun în valoare existenţa umană şi în primul rînd au secat sursa plăcerii din care emană toate celelalte elemente. În locul lor s-au căutat în opera literară trivialităţi, brutalităţi, vulgaritate, date contrafăcute. În loc să caute modalităţi prin care să se facă trecerea de la opera literară la plăcerea estetică, apropiind-o de cititor şi înăţindu-i acestuia fiinţa deasupra trivialităţii vieţii, aceste curente au favorizat introducerea unor modele ştiinţifice (teorii psihologice şi psihanalitice) pentru a interpreta viaţa operei. Dar toate aceste abordări intelectuale i-au distorsionat viaţa şi au minimalizat-o.

Cît despre curentele filozofice, stă de asemenea sub semnul întrebării ce au cîştigat acestea de la literatură — de care, deseori, au profitat şi abuzat — hermeneutica şi demersurile analitice. Ideea este că filosofia occidentală în general, şi cea din secolul nostru, în special, chiar şi în condiţiile în care accentuau limbajul «de fiecare zi», naturaleţe a expresiei, — cu cîteva excepţii (filosofii existenţialişti şi cîteva fenomenologii: Max Scheler, Moritz Ereiger, Tymieniecka) — s-au concentrat asupra problemelor abstracte de logică şi metafizică: toate, subiecte îndepărtate de obiectul reflecţiei umane, înstrăinate de viaţă, de preocupările omului. Pe scurt, marea temă, — fondul problemei în orice sistem filosofic, pentru că stă la baza oricărei reflecţii, a oricărei încercări umane, tema Vieţii şi a Categoriei Umane, a fost de-a lungul secolelor de filosofie occidentală, ignorată de dragul de a fi fost promovate mereu noi variaţii şi permutări ale unor teme abstracte inventate de oameni. În secolul nostru aceste variaţii şi permutări au atins, într-adevăr, punctul final; după un tur de forţă printre aceste reflecţii abstracte asupra unor speculaţii metafizice, filosofia a cunoscut un declin progresiv chiar şi renunţînd la Marile teme speculative în favoarea unora nai mărunte şi banale, la fel de îndepărtate de temele primordiale ale Vieţii şi Categoriei Umane, ca şi cele dinainte. Mai mult chiar, interesată acum de aspecte particulare, filosofia deformează intelectual chiar şi experienţa umană străveche pe care se sprijină.

---

* Anna Teresa Tymieniecka a predat filosofia în 6 Universităţi americane. Ea este autoarea a 11 cărţi şi peste 100 de eseuri. În prezent este preşedinta Institutului Mondial de Fenomenologie pe care l-a înfiinţat în 1975. Este director de studii şi totodată conduce programele celor 4 Institutute de fenomenologie afiliate. Este fondatoarea şi redactorul responsabil al colecţiei *Analecta Husserliana* — din care pînă acum s-au publicat 30 de volume —, şi al publicaţiei *Phenomenological Inquiry*. Face parte din Comitetul Federaţiei Internaţionale a Societăţilor de Filosofie (*M. S.*).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În concluzie: atît în filozofie (care chiar şi vorbind despre neîncrederea în judecată sau distrugîndu-se reţeaua, face totuşi acest lucru într-un mod abstract, intelectual), cît şi în literatură (care chiar dacă nu a fost încă pervertită de demersuri ştiinţifice — fie psihologice, fie psihiatrice — sau filosofice, se foloseşte de ele pentru a influenţa cititorul în abordarea operei) asistăm la un moment de decadenţă îndepărtîndu-l astfel de sursa autentică a literaturii. Sîntem deci martorii unor moduri diverse în care literatura permite culturii de astăzi (dramă, filme) o decadenţă sub toate aspectele: vulgaritate a conţinutului, a stilului şi interpretării, bizarerii şi modalităţi obscure de reprezentare etc. Astăzi, cînd noi, ca fiinţe umane şi cultura noastră occidentală avem nevoie de renaşterea unei arte puternice, inspirate din viaţă, nu facem, de fapt, decît să ne scufundăm într-o mocirlă care fermentează intrată în putrefacţie. Căci vorbind despre poluarea naturii scăpăm din vedere teribila poluare a culturii.

În aceste condiţii, după cum am precizat, pentru prima dată în spaţiul anglo-saxon am adresat filosofilor şi literaţilor chemarea de a-şi uni eforturile într-o încercare comună pentru rezolvarea problemelor amintite.

Aşa am fondat, împreună cu cîţiva colegi, Societatea Internaţională de Filosofie şi Literatură (1974) care s-a întîlnit pentru prima dată la Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. (aprilie 1975) cînd s-a propus spre publicare în prima colecţie a lucrărilor acestei Societăţi *(Analecta Husserliana,* Reidel Publ., Dordrecht, culegere anuală de studii fenomenologice) lucrarea mea programatică *Poetica Nova la ora marilor încercări creatoare* — un mod cu totul nou de abordare a literaturii şi filosofiei. Ceea ce am propus societăţii a fost acest program de reîntoarcere la izvorul creator al fiinţei umane unde îşi au originea toate firele vieţii umane şi ale activităţii culturale şi de unde s-a dezvoltat şi reflecţia filosofică. Şi pentru că demersul în investigarea aparatului creator al fiinţei umane — orchestraţie creatoare a facultăţilor umane — este în acelaşi timp noua filosofie fenomenologică ale cărei baze le-am pus, societatea a căpătat un nume mai reprezentativ: Societatea internaţională de fenomenologie şi literatură (The International Society of Phenomenology and Literature) afiliată la Institutul Mondial de Studii şi Cercetări Fenomenologice cu sediul la Belmont Mass. (USA) şi cu centre în întreaga lume. Prin Societatea Internaţională de Fenomenologie şi Literatură promovăm abordarea literaturii prin investigarea *răspunsului pe care imaginaţia creatoare îl dă stimulilor elementari ai vieţii aşa cum îşi găsesc aceştia expresia în operele literare.* Concentrîndu-ne asupra *condiţiei umane, promotoarea orchestraţiei creatoare a facultăţilor umane,* avansează şi cercetarea filosofică. (Cf. cartea mea *Eros şi Logos, schiţă pentru o fenomenologie a experienţei creatoare ilustrată printr-o analiză a poemelor lui Paul Valery,* Nauwelearts, Louvain, 1967).

Această întoarcere la sursa creatoare raportată la operele imaginaţiei literare relevă în modul amintit mai sus, baza comună de la care au pornit reflecţia filosofică şi activitatea literar-artistică, avînd o ţintă comună: crearea semnificaţiei specific umane pe care o are viaţa.

Prin eforturile comune prezentate la întrunirile noastre, prin materialele publicate în volumele *Analecta Husserliana* şi în *Phenomenological Inquiry,* progresăm în dezvăluirea unui teritoriu în care reflecţia filosofică apare în forma ei pură, ancestrală şi de unde imaginaţia literară modelează forţele de expresie şi comunicare ale potenţialului poetic uman spre accentuarea semnificaţiilor de viaţă cu care omul îmbogăţeşte faţetele nenumărate ale categoriei umane.

În recentul meu tratat publicat în trei cărţi *(Logos şi Viaţă: Critica experienţei şi critica raţiunii,* cartea I; *Cele 3 mişcări ale sufletului* cartea a II-a —, şi cea mai recentă — *Pasiunile elementare ale sufletului: onto-poetica culturii şi semnificaţia de viaţă a literaturii* — cartea 3-a — 1988, 1990, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht, Holland), am pus în lumină şi am elucidat partea centrală a acestui teritoriu comun dintre literatură şi fiolosofie, concentrîndu-mă asupra *vieţii şi condiţiei umane în care «punctul lui Arhimede» este actul creator;* simultan au fost publicate mai multe volume din studiile noastre de literatură — fenomenologie care reiau teme majore ca: *elementele şi răspunsul imaginaţiei creatoare la categoria umană, plăcerea estetică, pasiunile sufletului.* În acele colecţii de analize literare şi interpretări concrete, operele literare care şi-au pierdut astăzi faima se întorc la viaţă şi, strălucitoare, aducînd cu ele bogăţiile lor intrinseci, îl fac din nou pe cititor să vibreze cu spontaneitatea ancestrală a existenţei, înalţă spiritul uman, ridicîndu-l deasupra înrobirii sale faţă de necesităţile vitale. Şi oare nu tocmai aceasta este vocaţia literaturii şi a filosofiei deopotrivă?

Inspiraţia şi munca noastră conştiincioasă se pare că au dat roadele dorite.

Belmont, Mass, 22 martie 1990

(Versiune românească de Andra ŞERBĂNESCU)

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

SPIRITUL COMPARATIST MODERN

Este evident că preocupările și metodele cunoscute sub numele de «literatură comparată» au suferit și suferă în ultima perioadă importante schimbări de optică și orientare. Deși nu s-a ajuns încă la o nouă sinteză general acceptată, se poate spune că un nou spirit animă, mai ales în ultimele două decenii, întreaga activitate «comparatistă». Se propun reforme, noi formulări, noi definiții. Alternativa ultimă, tot mai bine precizată, poate fi rezumată astfel: «literatura comparată» constituie o simplă disciplină academică, între multe altele (foarte onorabilă, nimic de zis, dar lipsită de actualitate), sau/și ceva mai mult prin implicare directă în confruntarea contemporană de idei?

Altfel spus: disciplina academică strict istorizantă (literatura comparată înțeleasă doar ca studiul relațiilor literare internaționale în timp și spațiu) sau/și disciplină cu dublă deschidere: militantă și teoretică? Militantă, în sensul implicării în problemele ideologice ale epocii, conform vocației și perspectivei «internaționaliste» care-i este proprie. Teoretică, în sensul orientării spre teoria literară, prin recuperarea, sistematizarea și generalizarea elementelor comune ale literaturilor, spre definiția literaturii prin «invarianți» și «literaritate comparatistă»[1]. Ambele orientări își au originea într-o serie de premise «originare» ale literaturii comparate, așa cum ea a fost întrevăzută încă în secolul trecut, dar pe care pozitivismul istorizant le-a eliminat și ocultat în cea mai mare parte.

Problema «noului comparatism» are însă și alte aspecte. Unele sunt tranzitorii, de conjunctură. Tendințele «militante» diferă în funcție de contextele istorico-ideologico-sociale din diferite zone geopolitice. Ceea ce pare, în unele țări și sisteme, de la sine înțeles, idei și practici de mult acceptate, constituie în altele doar nostalgii și aspirații mai mult sau mai puțin îndepărtate. Situația se referă la întreg domeniul relațiilor literare internaționale. El este de o mare facilitate și mobilitate în unele zone, restrictiv însă în altele. De unde eroarea evidentă a punctului de vedere eurocentric în literatura comparată. Dacă în vest există destule înlesniri, cu totul alta este situația pe glob, în diferite regiuni. Comparatiștii din est, de pildă, au probleme specifice, pe care le rezolvă în mod specific. Este deci greșit a privi unilateral o situație, o formulă, un ansamblu de probleme, a le rezolva doar dintr-un singur punct de vedere. Se calcă în orice caz principiul recunoașterii diferențierii, realitatea diferențială și complexă a factorului *étranger, ailleurs, autre*[2], prezent în textul literar, foarte variabil în timp și spațiu. El este asociat, adesea, unor puternici factori sociali și ideologici, imposibil de ignorat. Se ridică chiar o întrebare: care este în definitiv eficiența literaturii comparate dacă ea nu ne pune în situația de a înțelege «alteritatea», diferențierea, varietatea literară, în totalitatea contextelor și aspectelor sale? Dacă nu se acceptă posibilitatea și legitimitatea și a altor puncte de vedere comparatiste?

Nici problemele «teoretice» ale literaturii comparate nu au și nu pot avea *încă* o rezolvare uniformă. Mai toți se mulțumesc cu soluții și metode eclectice, fără rigoare sistematică. Mulți nici nu-și pun de altfel problema coerenței sistematice și acceptă de fapt, sub denumirea de «comparatism», totalitatea studiilor literare, de la teoria «recepției» la «literatura și artele», trecînd prin studiul formelor și miturilor literare. Se uită însă adesea că fiecare din aceste cercetări vin din zone diferite ale cunoașterii, că ele aparțin unor discipline diferite, rezolvabile cu metode diferite. Unii își pun cu seriozitate problema «poeticii comparate», conform premiselor și soluțiilor specifice comparatiste în prealabil definite. Alții cultivă aceste preocupări doar în prelungirea poeticii clasice, ceea ce duce din nou la eclectism. Oricum ar fi, spiritul strict istoriografic este în reflux și comparatismul actual face tot mai mult apel la soluții generalizante și teoretico-estetice. În comparatismul american aceasta pare să fie tot mai mult tendința actuală[3].

Intenția noastră nu este de a reactualiza vechea dispută dintre școala «franceză» și «americană», ci doar de a încerca să definim noul spirit al comparatismului modern. Aceasta trece dincolo de «școli» și încetează să se mai considere un simplu capitol de istorie literară, oricum s-ar numi aceasta (istoria «mentalităților», «influențelor», «relațiilor», «recepției» etc.). Miezul problemei este redefinirea și reactualizarea, pe toate planurile, a situației «comparatiste»

---

[1] Adrian Marino, capitolele: ***Des invariants*** și ***La littérarité comparatiste***, în: *Comparatisme et théorie de la littérature* (Paris, 1988), pp. 91—132, 291—306.

[2] Pierre Brunel, *Le fait comparatiste*, în: ***Précis de littérature comparée***. Sous la direction de Pierre Brunel- Yves Chevrel (Paris, 1989), p. 29.

[3] Lowry Nelson Jr. ***Defining and Defending Comparative Literature*** și Samuel Weber, *The Foundering of Aesthetics. Thouyghts on the current State of Comparative Literature* în *The Comparative Perspective on Literature*. Approches to theory and Pratice. Edited and with an introduction by Clayton Koelb and Susan Noakes (Ithaca and London, 1988), pp. 37, 47, 57—72;

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

esențiale: recunoașterea prezenței în literatură, la toate nivelele și pe toate planurile (de la text la «instituțiile» literare), a elementului «străin», exprimat într-o altă limbă și de origine extranațională. O astfel de analiză poate constitui, desigur, obiect de simplă erudiție. Este ceea ce au făcut și fac în continuare toți comparatiștii de orientare istoriografică. Dar dacă această realitate literară este gîndită consecvent, în toate consecințele sale și situată în contextul socio-cultural actual, ea duce în mod inevitabil la o serie de concluzii, care depășesc cu mult simpla istoriografie literară (comparatistă). Oricît de necesară și meritorie s-ar dovedi ea în continuare.

O primă concluzie — de cea mai mare importanță — privește deschiderea, ieșirea din provincialism, depășirea izolării. Dacă realitatea literaturilor străine și a interdependențelor literare nu poate fi în nici un caz negată — și literatura comparată sub orice formă dovedește tocmai această situație — rezultă că fenomenul literar nu mai poate fi gîndit decît prin relație și integrare, prin depășirea oricărei forme de autarhie și închidere literară. Literatura comparată recunoaște și stimulează cunoașterea elementului «străin» inevitabil, modul său de integrare, realitatea influențelor reciproce. Nu există literaturi naționale pure, total izolate. Peste tot se fac simțite efectele curentelor de idei și literare internaționale. De unde imposibilitatea literaturilor naționale închise, impermeabile, refractare «grefelor» fecunde. Evident, există — și va exista în continuare — ceea ce se numește tradiție și «specific național». Dar nici aceste realități nu sunt statice. Ele evoluează, cunosc modalități variate de dezvoltare și sincronizare cu spiritul și formele literare contemporane. Toate se află în plin proces istoric. De unde, din nou, necesitatea cunoașterii, deschiderii, integrării, în diferite moduri, literaturilor străine. O astfel de atitudine era elogiată încă la începuturile secolului trecut cînd s-au pus bazele conceptiei ce se va numi, în scurt timp, «comparatistă». Să ne amintim doar de elogiul traducerilor făcut de D-na de Staël *(Sulla maniera e la utilità delle traduzioni*, 1816), sau de recomandarea studiului limbilor și literaturilor străine, a traducerilor și călătoriilor făcută de Mazzini *(D'Una Letteratura Europea* 1829). Toți teoreticienii lui *Weltliteratur*, în frunte cu Goethe, au pus accentul pe stimularea relațiilor culturale și literare internaționale. Noul spirit comparatist reia și dezvoltă aceste idei precursoare stimulante.

O nouă atitudine spirituală și o lecție morală se desprinde din această orientare. Totul decurge din lărgirea perspectivei, libertatea și educația selecției, ieșirea din prejudecățile și restricțiile izolaționismului literar. Ceea ce presupune recunoașterea deschisă a diferențierii necesare, acceptarea alterității inevitabile, înțelegerea și toleranța față de elementul literar «străin». Altfel spus, depășirea oricăror forme de naționalism și șovinism literar, recunoașterea influențelor fecunde, ieșirea din propria individualitate, privirea cu bunăvoință, curiozitate și interes, a «străinului». A nu-l privi, din principiu, ca suspect, ostil sau inaccesibil. Astfel de apeluri s-au făcut auzite, nu o dată, în literatură și nu numai în cea modernă. Cazul lui André Gide, autor de excelente articole pe tema *De l'influence en littérature* și *Nationalisme et littérature*, încă înainte de primul război mondial, este doar unul, reprezentativ. Comparatismul, bineînțeles, devine fără sens dacă nu se lasă pătruns, mai mult: dacă nu se inspiră și nu propagă o astfel de stare de spirit.

Se va spune, poate, de către unii comparatiști tradiționali: de acord, dar nu aceasta este preocuparea și obligația noastră. Pe noi ne interesează doar «raporturile de fapt» dintre literaturi. Desigur, cine are despre comparatism o concepție strict factualistă și pozitivistă nu poate fi deloc constrîns să gîndească altfel. Dar nu este mai puțin adevărat că există și o întreagă tradiție comparatistă care s-a opus în mod constant naționalismului și șovinismului literar. Exemplul unui Etiemble este cel mai cunoscut. Dar el nu este singurul. Am rezumat întreaga discuție într-o lucrare anterioară[4]. Se reține cu satisfacție că aceeași orientare — chiar dacă în forme mai puțin polemice, mai academice — au și o serie de luări de poziții comparatiste recente: «*depășirea naționalismului cultural*» (Claudio Guillén)[5]; «*relaxarea tensiunii dintre naționalism și internaționalism, prin recunoașterea diferențierilor culturale ca premisă de bază*» (A. Owen Alridge)[6]; «*deschiderea către aetul*», comparatismul este un «*domeniu unde, în principiu, naționalismul trebuie exclus*» (Pierre Brunel)[7] etc. Este evident că ultimele sinteze comparatiste nu mai pot eluda una din cele mai actuale și grave probleme contemporane. Comparatismul a încetat de altfel de mult să mai fie doar o simplă colecție de fișe.

---

[4] Adrian Marino, ch. 3, *Antinationalisme* în: *Etiemble ou le comparatisme militant* (Paris, 1982), pp. 42—50.

[5] Claudio Guillén, *Entre lo uno y la diverso, Introducción a la leteratura comparada* (Barcelona, 1985), p. 14.

[6] cf. John J. Deeney, *A. Prospectus for Chinese literature from Comparatistic Perspectives* în: *Chinese-Western Comparative Literature. Theory and Strategy* (Hong-Kong, 1980), p. 183;

[7] Pierre Brunel, *Introduction* în: *Précis de littérature comparée*, p. 9, 12.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

O anume tensiune, în primul rînd de ordin practic, operațional, există totuși în continuare în domeniul studiului relațiilor dintre culturile europene și extraeuropene. Literatura comparată tradițională este adesea derutată, ezitantă și nesigură atunci cînd pășește în teritorii «exotice» încă nu bine cunoscute. Barajul limbii constituie primul obstacol. Există și altele de ordin obiectiv tehnic. Dar pasul cel mai important constă, de fapt, după noi, în depășirea spiritului eurocentrist încă dominant în largi sfere ale comparatismului vest-european. Am combătut eurocentrismul și implicațiile sale (imperialism, colonialism etc.) și cu alt prilej cînd am evocat, pe larg, și tradiția respingerii sale[8]. Dar implicațiile sale «comparatiste» se cer, încă o dată, bine clarificate și subliniate:

1. Egalitatea dintre culturi și literaturi rămîne principiul de bază. Vechile ierarhizări (major/minor, central/marginal etc.) își pierd valabilitatea și, mai ales, eficiența. Consecința este stimularea spiritului de înțelegere și toleranță reciprocă. Eforturile susținute și organizate în acest sens devin tot mai necesare; 2. Coexistența literaturilor din toate părțile lumii constituie o realitate incontestabilă. De unde, necesitatea cooperării culturale și literare internaționale. O serie de organisme *(U.N.E.S.C.O., PEN Club* etc.) nu și-au dezvoltat nici pe departe toate posibilitățile în acest sens; 3. Pluralismul literaturilor devine principiul, steaua polară și convingerea de bază a noului spirit literar-comparatist. Literatura este o realitate proteică, diferențiată în timp și spațiu. Depășirea fixațiilor unilaterale (estetică, programe, «gust» național etc.) constituie deci o necesitate. Recunoașterea interdependenței, la fel; 4. Policentrismul literaturii, considerată în universalitatea sa reală, ca adevărată *Weltliteratur*, elimină, în sfîrșit, prejudecata centrelor unice (vestice) de iradiere, influențare, mitul modelului literar unitar, exclusivist, de fapt dogmatic. Este imposibil a pretinde, impune, «recomanda» etc. tuturor literaturilor același «sistem» literar central, care nu produce de fapt decît uniformizare și depersonalizare. De unde o nouă atitudine estetică, pe care literatura comparată poate s-o definească și s-o dezvolte cu o deosebită eficacitate.

Contactul dintre literaturi a fost studiat în comparatistica tradițională în primul rînd sub forma studiului influențelor reciproce. Tema, obiect de congrese *A.I.L.C.* și de nenumărate contribuții, nu poate fi evitată. Dar noul spirit comparatist o interpretează altfel. El pune în lumină cu precădere necesitatea și creativitatea împrumuturilor străine, aspectul lor fecund și necesar. Influența este cel mai sigur antidot împotriva sclerozei, streotipiei și îngustării orizontului literar, o metodă sigură de regenerare și reînnoire. Se face trecerea de la studiul influențelor mecanice la cele dinamice, creatoare. Literatura comparată devine o formă de poetică și genetică literară aplicată, documentată.

Percepția critică devine la rîndul său, într-o astfel de perspectivă comparatistă modernizată, mai elastică, mai receptivă. Transpunerea în *alte* literaturi, în *alte* registre literare, stimulează o percepție literară mult mai suplă și mai deschisă. Comparatiștii chinezi actuali, de pildă, își pun mari speranțe, prin cultivarea acestei metode, într-o mai profundă și mai exactă intuiție și recepție a poeziei chineze[9]. Este un exemplu clasic de alteritate, de exotism literar absolut, aproape impenetrabil, pe care noul comparatism poate, în sfîrșit, să-l depășească. Dar și o ultimă sinteză europeană recunoaște existența și chiar superioritatea factorului subiectiv, a emoției literare personale *(jouissance)* asupra simplei informații istoric-documentare de tip *digest*[10]. Este evident că vechiul istoricism pozitivist nu mai satisface. El a rupt de fapt de mult contactul cu realitatea sensibilă, estetică, a textului literar.

Principiile estetice clasice, dogmatice, pe de altă parte, sunt infirmate în mod radical de experiența comparatistă, nu neapărat regenerată. Cunoașterea serioasă, în adîncime, a literaturilor străine echivalează — cum observase și Edgar Quinet încă în secolul trecut — cu percepția «oricărei forme de frumos» *(toutes formes du beau)*. Dar acest salutar relativism estetic are o și mai veche tradiție. Ea se constituie încă în secolul XVIII, care constatase deja că «regulile», «gustul» clasic francez nu sunt aplicabile peste tot, că există diferențe cît se poate de perceptibile de estetică literară. Lessing, Voltaire și alții au făcut astfel de observații, puse într-o vie lumină și de cercetări comparatiste recente[11]. Respectul fiecărei forme de sensibilitate, receptivitatea deschisă, devine un principiu comparatist, actual, limpede formulat[12].

Dacă pluralismul estetic nu mai poate fi negat, dacă dogmele literare sunt infirmate în timp și spațiu, rezultă că percepția și experiența critică, grație comparatismului, se lărgește considerabil. Judecata de gust se relativizează. Recunoașterea diferențierii echivalează

---

[8] Adrian Marino, ch. 4. *Contre l'européocentrisme*, ch. 5, *Contre l'impérialisme et le colonialisme* în: *Etiemble ou le comparatisme militant*, pp. 51—107.

[9] Heh-hsian Yuan, *East-West Comparative Literature. An Inquiry into possibilities*, în: *Chinese-Western Comparative Literature. Theory and Strategy*, p. 23;

[10] Pierre Brunel, *op. cit.*, p. 26.

[11] Etiemble, *L'Europe chinoise*, II, *De la sinophobie à la sinophilie* (Paris, 1989), p. 136, 145, 150, 161—163.

[12] Pierre Brunel, *op. cit.*, p. 25, 27.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cu o nouă și plăcută «aventură» spirituală. Pluralismul sistemelor critice sfîrșește prin a se impune. Concluzia este deosebit de importantă mai ales în domeniul relațiilor est-vest. Devine o evidență că *«nici estul nici vestul nu cunosc o abordare monolitică a literaturii și că studiul relațiilor est-vest nu mai poate fi bazat pe un singur sistem critic»*[13]. O nouă sinteză în funcție de paralele, similarități și constante literare bine documentate, nu superficiale și irelevante, își cere — din această perspectivă — tot mai mult dreptul la existență.

În orice caz, recunoașterea egalității dintre literaturi și considerarea comparatismului ca medium universal de comunicare și punere în relație nu poate duce, în ultimă analiză, decît la două concluzii critice: 1. Studiul asemănărilor și identităților literaturilor, tot mai bine cunoscute, consolidează și confirmă concluzia că ontologia, substanța, esența și morfologia literaturii este peste tot una singură, comună tuturor literaturilor.; 2. Studiul diferențelor ireductibile confirmă, în ultimă analiză, realitatea ireductibilă a operei literare, caracterul său individual irepetabil. La polul opus, deci, comparații individuale de opere din diferite zone. Experiența comparatistă modernă are în felul acesta implicații capitale, nebănuite de mulți. Ea confirmă, justifică și stimulează pe de o parte teoria generală a literaturii, necesitatea și posibilitatea unei poetici universale a literaturii (pe baze comparatiste); pe de alta, ea confirmă postulatul fundamental al criticii estetice: unicitatea operei literare, ceea ce critica aplicată verifică de mult în mod empiric. Literatura comparată modernă oferă însă o bază mult mai largă, tot mai bine verificată, ambelor concluzii. Ea, de fapt, le provoacă și le documentează pe o scară largă.

O nouă înțelegere și abordare a universalității literare devine în felul acesta posibilă. Acest concept este intrinsec literaturii comparate încă la faza goetheană, de *Weltliteratur*, chiar dacă în perioada inițială raza vizuală nu putea fi decît preponderent europeană, dar nu și exclusiv vest-europeană. Toți comparatiștii clasici și îndeosebi italieni și germani (pentru a nu mai aminti pe precursorul Mazzini), de la L. Foscolo Benedetto la E. Auerbach au avut o astfel de aspirație: *Il sogno di una letteratura mondiale* (Arturo Farinelli, 1925)[14]. Ea rămîne și azi vie, doar altfel reformulată și pusă pe noi baze, mai sigure. Cîteva principii generale pot întruni, credem, adeziunea tuturor spiritelor comparatiste moderne:

1. Literatura universală nu implică nici nivelare, nici unificare, foarte puțin probabile în viitorul apropiat sau îndepărtat. Ea respectă toate particularitățile specifice, pe care însă le include, în mod egal, în componența sa. Cu alte cuvinte, literatura universală nu se constituie doar din cîteva mari literaturi occidentale, ci reprezintă suma cantitativă și calitativă a tuturor literaturilor din lume, fără nici o restricție sau discriminare.

2. Literatura universală presupune, în condițiile actuale, o deschidere reciprocă, pe bază de egalitate către toate literaturile, după afinități și diferite sisteme selective și de sinteză. Nu este vorba de nici un fel de snobism exotic, ci doar de a admite, mai întîi teoretic și apoi practic, că toate literaturile participă la literaritate, că au cu alte cuvinte, în esență, aceeași calitate literară. Sunt deci literatură, cu titluri intrinseci egale. Literatura se face peste tot, fie că este sau nu recunoscută în unele «centre». Literatură există și dincolo de Saint-Germain-des-Prés, în estul Europei, în Africa, în China și Japonia etc.

3. Interdependența, dialogul și schimburile tot mai intense între literaturi predispuse la diferite forme de integrare progresivă[15], prin estomparea caracterelor naționale aspre, ștergerea particularităților naționale ireductibile, spre teme, eroi și probleme general-umane. De fapt, marile capodopere literare au avut, în toate timpurile, în primul rînd o astfel de semnificație. Dar acum, noua ambianță spirituală predispune la o altă *prise de conscience*, efectiv universalistă și mult mai activă. Scriitorul modern se consideră tot mai mult un exponent și chiar un purtător de cuvînt al umanității. El poate parafraza (și uneori chiar se exprimă în acest sens) un gînd al lui Montesquieu: *«Prefer familia mie însumi, națiunea familiei mele, umanitatea națiunii mele»*. El se înscrie în umanitate pe o scară gradată, pe trepte tot mai înalte.

4. Integrarea literaturilor în universalitate are drept urmare considerarea, valorificarea și ierarhizarea tuturor valorilor literare din punct de vedere universal. Criteriul național face loc tot mai mult criteriului universal. Literatura comparată este probabil cel mai potrivit instrument pentru o astfel de nouă situare, integrare și evaluare. Ea propune termeni universali de comparație, care reduc la scară pretențiile exorbitante locale; demonstrează relativitatea principiilor literare, deci inconsistența dogmelor și restricțiilor particulare; oferă alternative, modele și soluții generale de schimb unor probleme care ajung în impas, scleroză și

---

[13] A. Owen Alridge, *op. cit.*, p. XIII, XIX.

[14] O recentă antologie actualizează în mod oportun aceste texte: Armando Gnisci, *La letteratura del mondo* (Roma, 1984).

[15] Pierre Brunel, *op. cit.*, p. 24.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

decadență prin izolare și autarhie literar-culturală. Considerarea literaturilor ca o «mare totalitate» modifică perspectivele îngust-naționale și deschid literatura de pretutindeni, în formă națională, universalității de concepție și expresie.

Evident, o astfel de înțelegere a literaturii universale presupune o serie de principii ideologice, un mod «internaționalist» de a gîndi literatura și raporturile literare de pretutindeni. Ceea ce se poate numi «ideologie comparatistă» presupune un număr de «teze» pe care le-am numit cu alt prilej «militante»[16]. Într-o reformulare sintetică, actuală, reținem doar cîteva idei de bază. Ele depășesc cu mult, este adevărat, obiectivele comparatismului tradițional academic.

Un prim obiectiv de atins este depășirea oricăror forme de provincialism, de eurocentrism și imperialism literar și cultural. Comparatismul modern cultivă ideea «europeană» și «mondială» fără restricții, bariere și blocuri literare închise. El se pronunță în favoarea «pluralismului cultural», împotriva «șovinismului cultural» în vest sau est[17]. Cuvîntul de ordine este pluralismul, deschiderea, literatura ca mijloc universal de comunicare. Ea este concepută ca o unitate, în forme tot mai largi și mai receptive de integrare, conciliere, simpatie și toleranță reciprocă. Semn al timpurilor noi: ultimul *Précis de littérature comparée* (1989) face apel la tezele mai vechi ale lui André Gide, care invoca la rîndul său pe Dostoievski și aspirațiile sale de sinteză ruso-europeană[19]. După acest model se poate imagina — progresiv — în condiții istorice date, favorabile, o convergență literară sporită la scară internațională.

Un astfel de program este irealizabil fără adaptarea și punerea în practică a unei ideologii de tip «liberal», care apără libera comunicare a ideilor și valorilor între toate literaturile lumii. Spiritul *Aufklärung*, care mai prezida la începutul secolului trecut, astfel de aspirații, își păstrează și azi, oriunde continuă să existe condiții restrictive, întreaga actualitate. Vechiul concept goethean de *Weltliteratur* era gîndit într-o astfel de perspectivă. Goethe vorbește de «ușurința comunicațiilor», alții de «circulația literară» și chiar de «liberul schimb». Aceste concepții și aspirații — elementare și de mult realizate în unele zone, pînă acolo încît reactualizarea lor poate să pară forțarea unor uși deschise — reprezintă încă mari idealuri și nostalgii în alte zone. Și, în definitiv, la ce servește spiritul comparativ dacă el nu ne ajută să ne transpunem, și să înțelegem și astfel de situații particulare? Din realitatea faptului *étranger* fac parte în mod evident și astfel de condiții uneori nefavorabile de activitate literară. Oriunde comunicațiile globale internaționale intră în criză spiritul comparatist se lovește de un serios obstacol.

Egalitatea dintre literaturile naționale — un alt postulat al ideologiei comparatiste — trebuie înțeleasă și ea în mod exact. Mai întîi se cere îndepărtată vechea, eurocentrica ierarhizare dintre literaturile «majore» și «minore», «superioare» și «inferioare», care corespunde vechii scheme: «*Literaturile stăpînilor*» și «*literaturile sclavilor*» (Etiemble). Urmează a fi recunoscută, dimpotrivă, egalitatea calitativă, de esență, participarea universală la literaritate pe de o parte, egalitatea de șanse, studiu și promovare, pe de alta, a tuturor literaturilor lumii. «Politica» premiului Nobel pentru literatură, de pildă, de a explora circular toate zonele geografice și de a introduce în palmares și scriitori nigerieni, egipteni și alții, constituie un bun exemplu. O astfel de egalitate nu constituie însă și o «egalizare». Operele puternice sunt personale, individuale, originale prin definiție. Nivelarea pîndește doar «cultura de masă» și mediocritatea literară de pretutindeni.

Noile statute ale lui *A.I.L.C. (I.C.L.A.)* introduc principiul «punctului de vedere internațional» în studiul literaturii, ceea ce constituie — incontestabil — un progres, pentru a nu mai vorbi de recunoașterea unei evidente necesități actuale. Urmează doar a trage toate consecințele dintr-un astfel de principiu generos. Ideile mai sus enunțate se înscriu, de altfel, într-un astfel de proiect. El concepe literatura universală ca o vastă comunitate spirituală în interiorul căruia există raporturi de confraternitate și colaborare tot mai diverse și mai extinse. Modelul european de relații literare întrevăzut încă de Mazzini, Goethe și ceilalți constituie doar o anticipare a unui nou model posibil de cooperare pe scară internațională[20]. O ideologie a cooperării internaționale, respectului reciproc, libertății de circulație literară etc., inspiră și prezidează întreg acest efort. Și, din nou, gîndul fuge la un alt mare precursor de tip *Aufklärung*, Kant, care în *Zur ewigen Friede* (1795) vedea în «*ospitalitatea universală*» al treilea principiu al păcii eterne. «Ospitalitate», respectiv recunoaștere, receptivitate și drept egal de existență acordat tuturor literaturilor. Un ultim proiect în acest sens, *Ouverture(s) sur un comparatisme planétaire* (1988) de Etiemble nu este deci nici vizionar, nici

[16] Adrian Marino, *Etiemble ou le comparatisme militant* (Paris, 1982).

[17] Heh-hsian Yuan, *op. cit.*, p. 1—2, 12, 21.

[18] Piere Brunel, *op. cit.*, p. 23.

[19] André Gide, *Dostoievsky* (Articles et Causeries) (Paris, 1923), p. 40—41, 46.

[20] Adrian Marino, «*Literatura europeană*», *oggi*, studiu în curs de apariție.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

utopic. Sau și «vizionar» și «utopic», poate, în condiții istorice date, imediate, tranzitorii, însă perfect consecvent cu premisele sale, în fundamentul său.

Comparatismul literar atinge în acest mod un punct deosebit de sensibil. El presupune odată mai mult saltul necesar de la disciplina pur academică, abstractă și inactuală, la recunoașterea și a unei vocații «ideologice». Unii comparatiști trec acest prag, alții nu. La unii, cele două direcții coexistă, la alții contradicția devine radicală, de nedepășit. Dar cei ce trec acest prag, animați de o altă stare de spirit, tind s-o comunice și altora. Mai mult: s-o popularizeze și s-o facă acceptată în sfere tot mai largi. Problema esențială devine atunci modul de cooperare literară și mai ales motivarea sa, conceperea comparatismului ca metodă practică de cultivare și stimulare a relațiilor literare internaționale. Notăm doar cîteva principii și direcții foarte generale de orientare. Intrarea în detalii presupune un alt gen de dezbatere și sistem de referințe.

De un interes acut devine, în primul rînd, organizarea studiilor «comparatiste» în scopul de a înlesni cunoașterea, înțelegerea și, la limită, asimilarea și integrarea efectivă a altor literaturi, îndeosebi extra-europene, exotice. Orientaliștii și-au pus mai de mult o astfel de problemă și unii dintre ei, ca Mircea Eliade, au și enunțat condițiile și avantajele apropierii dintre occident și orient[21]. Este vorba de o răsturnare totală de perspectivă: a te situa nu din exteriorul, ci din interiorul culturilor «exotice», în funcție de valorile și specificul lor spiritual, de un alt *Weltanschauung*. Aceasta cu scopul de a putea dialoga, a găsi un limbaj comun, a evita erori de apreciere, abuzuri și greșeli ireparabile. Transpunerea, o formă specială de *Einfühlung*, depășirea determinismului nașterii, relativizarea pozițiilor originare, *audiatur et altera pars* devin condiții esențiale. Multe complexe și resentimente pot fi în felul acesta scoase la lumină și clarificate. Vechea dispută germano-polonă, de pildă[22]. Evident, comparatiștii nu sunt oameni politici și nu pot rezolva toate problemele. Ei pot deveni oameni de opinie publică, pot edifica și deci influența, cu noi argumente, în mod democratic, spiritele. Avînd relații mai strînse și o cunoaștere reciprocă mai bună, «*avem putința* — cum spunea și Goethe — *să ne corectăm unii pe alții. Acesta este marele folos pe care-l aduce literatura universală, folos ce va spori pe zi ce trece*» (Eckermann, 15 iulie 1827). O astfel de tendință, în noile condiții istorice, nu poate decît să se intensifice.

În trecut, vechiul model de *Weltliteratur* s-a constituit, cum știm, pe baza ideii «literaturii europene». Treptat, în jurul acestui concept se formează o adevărată ideologie literară europeană. Interpretată corect și adaptată împrejurărilor actuale, ea poate deveni — într-o nouă reformulare — un model funcțional pentru noile relații literare internaționale. Preluate și reelaborate de literatura comparată chemată la o nouă vocație, ele pot aduce o serie de importante contribuții la constituirea unui nou spirit literar, cu atît mai mult cînd ele sînt implicate în actualitatea unei epoci caracterizate prin informații și comunicații globale. Autarhia și izolarea culturală au devenit nu numai anacronice, dar și o imposibilitate tehnică manifestă.

Noul comparatism poate sistematiza, clarifica și reactualiza, în primul rînd, întreaga tradiție a «literaturii europene». Operația a început să fie făcută. Se trec teze bine informate și orientate pe această temă[23], chiar dacă documentarea poate fi îmbogățită cu noi referințe din vest și est[24]. Asimilată și integrată, ideea «literaturii europene» devine o idee forță, propulsoare, deschisă activ spre universalitate. Dincolo de Europa, spre literaturile transeuropene, în spirit supranațional. Literatura devine în felul acesta un concept metanațional, care absoarbe și depășește (adevărat *Aufhebung* hegeliană) limitarea literaturilor naționale.

Literatura comparată poate extinde la scară intercontinentală, în al doilea rînd, totalitatea relațiilor literare concepute — într-o primă fază — doar la scara continentală. Ne gîndim, între altele, la publicații «europene» de tipul *L'Europa letteraria* (Roma), *New Europe* (Luxemburg), *Lettre internationale* (Paris, Roma, Madrid), toate deschise scriitorilor de pretutindeni. Poate fi amintit și un proiect italian mai vechi: *Per un' unione letteraria europea (Fiera Letteraria*, 7 sept. 1928). Publicația recentă *Liber* (1989), care apare simultan în cinci țări vest-europene, în cinci limbi diferite, acționează în aceeași direcție. Revistele de literatură pot (și sunt chemate) să lucreze cu atît mai mult în același spirit. Atunci cînd unii comparatiști actuali preconizează un «colocviu mondial» (cu întreaga gamă de contribuții și acțiuni corespunzătoare: traduceri, congrese, lucrări colective, publicații etc. etc.), ei au în

---

[21] Idem, *L'Herméneutique de Mircea Eliade* (Paris, 1981), pp. 293—306.

[22] Ewa Kobylińska, *Die Gegenwart der Vergangenheit. Das «deutsche Thema» in der polnischen Nachkriegliteratur*, în: *Merkur*, 11/november 1989, pp. 980—991.

[23] Carla Valentino, *Il concetto di Europa Letteraria nella comparatistica del Novecento*. Tesi di Laurea. Università degli Studi di Roma, «La Sapienza». Catedra di Letteratura Comparata. Anno Accademico 1987/1988, 247 p.

[24] De ex. André Gide, «*L'Avenir de l'Europe*», în: *Incidences* (Paris, 1924), pp. 23—33; Mihai Șora, *Unitas in pluralitate ou l'Europe en son entier*, în: *Secolul 20*, 234—235—236/1980, pp. 7—9; sunt doar exemple.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vedere tocmai o astfel de intensificare a relațiilor literare internaționale, fără bariere. Unii vorbesc chiar de *libre échange*[25]. A acorda un sprijin mai activ comparatiștilor din est, din alte zone sub toate formele, devine o obligație intelectuală și morală de evidentă actualitate.

Bineînțeles, schemele politico-ideologice nu sunt aplicabile mecanic și literaturilor naționale, oricît de deschise. De pildă, ideea federalizării, oricît de eficientă s-ar dovedi politic, transpusă în plan literar comportă unele precizări și nuanțe. Principiul «unității în diversitate»[26] are ca echivalent literar păstrarea particularităților specifice naționale, respectul pluralismelor de fapt. În același timp, o posibilă «federație» de literaturi naționale poate avea în vedere și organisme supranaționale (de tipul *U.N.E.S.C.O.*, PEN sau altele de care am amintit, mai bine spus un «consiliu» al literaturilor naționale, care ar organiza și planifica pe scară largă totalitatea formelor de cooperare literară internațională. S-ar realiza, în felul acesta, sinteza dintre solitar și solidar între literaturi, o *coincidentia oppositorum*, pe scara cea mai largă, s-ar dovedi posibilă. O «republică literară» universală, idee de veche tradiție umanistă și renascentistă, ar putea fi efectiv întrevăzută cu diferite centre radiante, acționînd peste tot în același spirit. Europa (nu eurocentrică, ci a *tuturor* literaturilor continentului cu tradiții europene), Asia, Africa etc. și-ar asigura în felul acesta o mai bună cunoaștere reciprocă și literaturile din zone încă îndepărtate unele de altele s-ar regăsi în jurul valorilor și intereselor umane universale. Ideea este mai puțin utopică decît pare la prima vedere, de vreme ce ea a pătruns și se extinde și în sfera ideologiei politice în vest și est.

În ultimă analiză, noua orientare comparatistă propune o *«formă modernă de umanism, care acordă valoare oricărei expresii a spiritului uman»*, literaturii omului universal în orice limbă. Încă o dată, cele mai recente sinteze comparatiste[27], reactualizează o veche și fecundă idee. Renan sublinia de altfel încă la mijlocul secolului trecut:

«Cred că am scos din studiul comparat al literaturilor o idee mult mai largă a naturii umane decît cea care se formează în general. Fără îndoială, există și un universal și elemente comune în natura umană. Fără îndoială, se poate spune că este decît o psihologie, după cum se poate spune că nu există decît o singură literatură, deoarece toate literaturile trăiesc pe același fond comun de sentimente și de idei»[28].

A cultiva ceea ce este general uman și a stimula toate virtualitățile universale din fiecare literatură, acesta este sensul noului umanism literar. El implică recunoașterea alterității (*«sufletul uman nu este peste tot același»* afirma Flaubert polemizînd în jurul lui *Salammbô*); a cunoaște diferențierea pentru a o cunoaște; a îndepărta toate obstacolele (prejudecăți, restricții etc.) din calea dezvoltării dialogului liber al literaturilor. Etiemble a fost și este un mare animator al orientării studiilor comparatiste în acest sens. Evidențierea elementului «comun uman» în toate literaturile, «un umanism fără frontiere»[29], acestea sunt premisele esențiale. Omul în centrul existenței, cu totalitatea valorilor sale exprimate în orice literatură. Dacă există un umanism european există, fără îndoială, și unul islamic[30]. Sinteza acestei constante nostalgii comparatiste a fost întreprinsă de noi cu acest prilej[31]. Voci în același sens se aud mereu și cu deosebită insistență: *«Spirit de participare fraternă la un efort uman comun»*. Lărgirea experienței umane și deci a frontierelor umanității, recunoașterea validității egale a tuturor tradițiilor spre unitatea cunoașterii[32]. Ceea ce duce la o singură concluzie: comparatistul modern nu poate să adere și să cultive numai o singură tradiție. El se eliberează de convenții rigide și se deschide în mod creator, după afinități și criterii proprii, literaturilor străine. El constituie o trăsătură de unire, activă și constructivă, între național și universal. Un «microcosm» al cunoașterii și al conștiinței literare universale.

Adrian MARINO

---

[25] Claudio Guillén, *op. cit.*, p. 39, 60, 64;

[26] Denis de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens* (Paris, 1970), pp. 23, 108, 120.

[27] Yves Chevrel, *La littérature comparée* (Paris, 1989), p. 123; Pierre Brunel, *op. cit.*, pp. 24—25.

[28] Ernest Renan, *L'Avenir de la Science, Pensées de 1848* (Paris, 1890), p. 176.

[29] Ultimele sale luări de poziții în: *Ouverture(s) sur un comparatisme planétiare* (Paris, 1988), p. 17. *L'Europe chinoise* (Paris, 1989), II, p. 373.

[30] Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de l'Islam* (Paris, 1979).

[31] Adrian Marino, ch. 9, *Pour un nouvel humanisme*, în: *Etiemble ou le comparatisme militant* (Paris, 1982), pp. 149—181.

[32] cf. John J. Deeney, *op. p.* 182, 183; Heh-hsian Yuan, *op. cit.*, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

DOUĂ METAFORE EPISTEMICE: «DRUMUL» ŞI «CLĂDIREA»

Au dreptul nespecialiştii să se pronunţe în problemele epistemologice? Cred că această situaţie e chiar inevitabilă. Pentru că asemenea «pronunţări» sînt prescrise în chiar instrumentele obştei, în mediatorii ei culturali. De la lexic la frazeologie, de la clişeul jurnalistic la mituri şi imagini arhetipale, de la textele manualului şcolar la reperele cardinale ale artei cuvîntului, peste tot sînt presărate canale care ne orientează gîndirea asupra şanselor noastre ca fiinţe cunoscătoare. Acest şi numai acest lucru m-a ademenit şi mi-a dat curaj să tatonez, din unghiul disciplinelor limbajului, iradierile către un teren pe care alţii îl stăpînesc infinit mai bine. Este vorba, aşadar, nu de un comentariu epistemologic, ci de surprinderea deschiderilor cu care sîntem în permanenţă îndemnaţi către el. Iar, dintre aceste deschideri, am ales-o pe cea care mi s-a părut că ne oferă mai bogate resurse hermeneutice.

Mă voi referi aici pe scurt la două metafore care organizează prespectiva noastră asupra eforturilor şi rezultatelor ştiinţei. Ţin de la început să precizez că aceste două metafore, aşa cum le consider în paginile următoare, au o natură conceptuală — în sensul celor susţinute de Johnson şi Lakoff în *Metaphors We Live By*[1]. «Drumul» şi «clădirea» au fost luate drept etichete, drept embleme a două complexe metaforice, al căror nucleu nu are un corespondent verbal imediat. Metafora drumului şi a clădirii se formează într-un plan de adîncime, şi servesc la acreditarea anumitor idei. Prezenţa acestor metafore în enunţuri are un caracter simptomatic.

Se poate obiecta acestei interpretări un abuz teoretic. Două aspecte sînt pasibile de a fi puse sub semnul întrebării. Întîi, ce ne îndreptăţeşte să considerăm aceste metafore drept conceptuale, iar enunţurile care le conţin drept manifestări lingvistice, «de suprafaţă». În al doilea rînd, admiţînd natura lor conceptuală — ceea ce e greu de verificat empiric, dacă nu imposibil — ce ne îndreptăţeşte să credem că ele nu aparţin autorului acestui studiu. Cu alte cuvinte, ar trebui arătat că ele nu doar lămuresc seturi de idei şi concepţii convergente, ci le şi influenţează.

La aceste obiecţii se poate răspunde cu următoarele argumente. E drept că despre concepte, ca atare, implicit despre metafore conceptuale, avem prea puţin de aflat în mod direct. «Concept» e la rîndul său un concept — o idee care funcţionează orientativ: o ipoteză, o presupoziţie, şi, totodată, un formant teoretic şi un ghid operaţional. Ce e aşadar mai convenabil: să ne mărginim la realitatea lingvistică, sau să inferăm o ipotetică realitate mentală?

Am optat pentru cea de-a doua alternativă, ţinînd cont că ocurenţele complexelor metaforice respective depăşesc nivelul enunţului sau chiar nivelul lingvistic în accepţia cea mai largă. Cînd Goethe porneşte la drum spre a studia rocile şi spre a se iniţia astfel în tainele naturii nu mai avem de a face cu un comportament lingvistic. În schimb, se lasă întrezărită o echivalare între călătoria goetheană şi cunoaştere. A fi în natură, a-i scotoci ungherele, a-i căuta şi observa înfăţişările, toate acestea nu sînt doar un prilej, ele sînt chiar cunoaştere. Între ideea drumului, cu toată bogăţia ei de asociaţii şi inferenţe, şi cea a cunoaşterii, se trasează o punte metaforică. O putem urmări mai de aproape, de pildă, în formula extensivă a antropologiei «de teren», pînă către zilele noastre.

Argumentele la cea dintîi obiecţie aduc cu sine argumente şi la cea de-a doua. Forţa unei metafore conceptuale nu se cuprinde în enunţul echivalent ei. Dacă spun *«Ştiinţa este un drum»* îndemn prin aceasta la un exerciţiu de interpretare. Observînd însă cum mai multe astfel de manifestări — lingvistice sau nu — se corelează, cum ele prezintă un caracter sistematic, cum polarizează cîmpuri de idei şi atitudini, presupun că sistemul îşi exercită influenţa lui asupra părţilor componente. Este, iarăşi, doar o presupunere — care mi se pare însă plauzibilă. De aceea prefer să păstrez o doză de relativitate. Nu susţin cîtuşi de puţin că metafora drumului şi respectiv a clădirii cauzează concepţiile noastre despre ştiinţă, ci doar că le organizează în seturi coerente. Iar această coerenţă — fără a fi neapărat conştientizată —

---

[1] George Lakoff şi Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago U.P. 1980. Citez chiar pasajul deschizător al cărţii, edificator pentru perspectiva autorilor: „Metaphor is for most people a device of the poetic imagination and a rhetorical flourish — a matter of extraordinary rather than ordinary language. Moreover, metaphor is typically viewed as characteristic of language alone, a matter of words rather than thought or action. For thia reason, most people think they can get along perfectly well without metaphor. We have found, on the contrary, that metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature". (p. 3). Autorii demonstrează contribuţia metaforelor la întemeierea, structurarea, corelarea şi definirea conceptelor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

exercită o presiune asupra modului nostru de a gîndi. Ceea ce nu exclude, la rîndul său, ca metaforele conceptuale aici urmărite să fi fost consolidate de structuri lingvistice. Această circularitate e inevitabilă — ea stă în firea lucrurilor. Sîntem în acelaşi timp nu numai agenţi ai hermeneuticii, ci şi pacienţii ei.

O situaţie analogă analizează M. J. Reddy, în studiul deosebit de incitant *The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language about Language*[2]. Teza lui M. J. Reddy se rezumă, în cuvintele autorului, la a arăta că *«the stories English speakers tell about communication are largely determined by semantic structures of the language itself»* (285) — respectiv, de o serie de metafore avînd o largă răspîndire în uzul lingvistic, folosite cu referire la procesul de comunicare.

Enunţuri ilustrative pentru teza noastră se întîlnesc iarăşi destul de frecvent, atunci cînd se vorbeşte despre ştiinţă. Numai că, împreună cu Johnson şi Lakoff, voi considera aceste enunţuri drept manifestări ale unei structuri semantice de adîncime — recte ale unor metafore conceptuale[3]. Ele funcţionează, ca şi modelul interacţional al lui Max Black[4], drept «filtre»: ideologice de această dată, iară nu lingvistice.

Forţa generativă a acestor metafore conceptuale poate produce desfăşurări semantice deosebit de bogate, precum scenarii epice sau sisteme filosofice. Putem detecta o serie de motive legate de metaforele amintite, precum «călătoria iniţiatică» sau «cetatea înţelepţilor». Aceste motive sînt prelucrate, la rîndul lor, în diferite direcţii (a se compara, spre exemplu, Academia din Laggado din *Călătoriile lui Gulliver* cu «jocul cu mărgelele de sticlă» din romanul cu acelaşi titlu al lui Herman Hesse). În plus, urmărind derivaţiile generative, remarcăm că ele depăşesc referirea directă la validitatea ştiinţei, evocînd problematica cunoaşterii în general. Tocmai această disponibilitate spre o cuprindere sintetică mă face să bănui o prezenţă activă a metaforelor conceptuale în determinarea unei atitudini (teoretice) faţă de cunoaşterea ştiinţifică.

În plus, manifestări lingvistice similare ale acestor metafore apar în multe limbi diferite, fie că e vorba de cuvinte-cheie, de expresii relevante sau de enunţuri tipice. Acest lucru mă îndreptăţeşte să cred în existenţa unor structuri translingvistice comune, prototipice.

Metafora drumului şi cea a clădirii se aseamănă prin natura concretă a referenţilor desemnaţi de cei doi termeni. Derivarea abstractelor din concrete e un proces atît de bogat ilustrat de lexicul limbilor europene, încît nu avem nici un motiv de surprindere. Important e de remarcat că această istorie derivativă e încă productivă — nu numai la nivel lexicologic, ci în practica permanentă de elaborare, înţelegere şi manipulare a abstracţiilor. Plasarea lor în coordonate spaţio-temporale constituie un fenomen frecvent (cf. Johnson şi Lakoff, *op. cit*, despre metaforele spaţiale corelate *«up»* şi *«down»*[5]).

«Drum» şi «clădire» au mai departe în comun o definire spaţială explicită, şi o dimensiune temporală implicită. Drumul implică întîi de toate actul parcurgerii, clădirea — caracteristica durabilităţii. Drept implicaţii corelate apar, în cazul drumului, formarea şi părăsirea lui, în cazul clădirii, construirea şi prăbuşirea. Cîteva exemple, ce integrează şabloane de exprimare legate de cele două metafore:

- *Propp* se orientează către *depistarea invariantelor narative ale basmului.*
- *Structuralismul* îşi are punctul de sprijin *în «Cours de linguistique générale» al lui Saussure*l.

Nu sînt excluse nici metaforele mixte, de genul:

- *Semiotica* deschide noi prespective *pentru studiul limbajelor artistice.*

Aici verbul conotează imaginea preexistenţei unui spaţiu închis (i. e. «clădire») în vreme ce «perspective» conotează imaginea unui spaţiu în extensie radiară, perceput dintr-un punct dat, pasibil de a fi străbătut în anumite direcţii (i. e. «drum»).

---

[2] În *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 2nd edition, Cambridge U. P., 1930, pp. 284—324.

[3] O analiză constrastivă apropiată de cea întreprinsă aici apare la Harold Weinrich *(Metaphora Memoriae*, în *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, pp. 291—294). Weinrich compară două *«cîmpuri imagistice» (Bildfelder)* desemnînd memoria *(«das Gedächtnismagazin»* şi *«die wächserne Tafel»*). Autorul accentuează, în remarcile finale ale studiului, dependenţa gîndirii asupra memoriei faţă de metaforele pe care aceasta le întrebuinţează: *«Es wäre äusserst leichtfertig, aus diesen Uberlegungen die Folgerung abzuleiten, das Denken der Memoria sei nichts anderes als ein Spiel mit Metaphern, sei es auf dem Spielplatz des einen, sei es auf dem des andern Bildfeldes. Die Folgerung muss vielmehr so lauten: Wir können einen Gegenstand wie die Memoria nicht ohne Metaphern denken. Metaphern, zumal wenn sie in der Konsistenz von Bildfelder auftreten, haben den Wert von (hypothetischen) Denkmodellen. Kritisch benutzt, helfen sie uns, Fragen zu stellen»* (p. 25).

[4] Max Black, *Metaphor*, în *Models and Metaphors. Studies in Lauguage and Philosophy*, Cornell U. P., Ithaca, New York, 1962, pp. 25—48.

[5] Despre metaforele spaţiale *«orientaţionale» «orientational metaphore»* «up» şi «down», *op. cit.*, p. 10—18.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Cu aceasta, am atins două caracteristici contrastante importante, anume opoziția «spațiu deschis» versus «spațiu închis». De remarcat că, în vreme ce drumul *presupune* un spațiu deschis, clădirea chiar *este* un spațiu închis. Diferența dintre presupoziție și implicație directă se reflectă în poziționarea diferită a «adevărului» în «metafora topografică» și în «metafora arhitectonică». Potrivit celei dintîi, știința *găsește* adevărul, pe cînd cea de a doua sugerează că ea și-l *apropriază* sau chiar îl produce înlăuntrul său. De aici decurge o diferențiere esențială: în vreme ce știința-drum are de a face cu adevăruri care există independent de ea, pentru știința - clădire acestea sînt de conceput numai în interiorul ei. Ambele alternative capătă atît valorizări pozitive cît și negative.

Știința-drum e esențialmente centrifugă. «*Cercetătorul caută să descopere adevărul*». Primele trei cuvinte ale enunțului precedent formează o izotopie evidentă. Enunțul paralel:

● *Exploratorul caută să descopere teritorii necunoscute* contrastează foarte slab cu cel de mai sus. În limba germană, spre exemplu, un același cuvînt e folosit ca subiect în ambele cazuri: «*Forscher*». Înrudirea semantică dintre căutare concretă, în plan spațial, și cercetare științifică, se lasă întrezărită lexicologic în mai multe limbi (cf. engl «search» și «research»). În limba română, se folosește în limbaj strategic sintagma «a cerceta terenul», după cum cel care face această operație e numit «cercetaș». Aceeași expresie poate la fel de bine să desemneze prospecțiuni de genul:

● *Am cercetat pădurea pas cu pas și tot n-am găsit intrarea peșterii.*

Metafora topografică stă la baza multor derivate lexicalizate, precum «domeniu de cercetare», «Forschungsgebiet», «research field» etc. Sub presiunea acestei metafore între

● *Columb a descoperit America*

și

● *Newton a descoperit legea gravitației*

pare să nu mai fie nici o deosebire, deși descoperirea lui Columb a adus la cunoștința celorlalți un obiect concret, pe cînd cea a lui Newton o «lege» abstractă — o idee matematică despre mersul lucrurilor în lumea fenomenală. Metaforic vorbind, știința-drum scurtează drumul dintre explicația teoretică și realitate. Ea obiectualizează adevărurile științifice și, într-o metamorfozare și mai apăsată, le «animizează» chiar: adevărul «se ascunde» de privirea omului de știință. El se prezintă de regulă «acoperit», așa că identificarea lui necesită o minte «pătrunzătoare», capabilă să «întrezărească» dincolo de «aparențe». Însuși cuvîntul «a descoperi» (germ. «entdecken», engl. «discover», fr. «decouvrir») se referă la capacitatea de a înlătura «învelișul» care separă adevărul de inteligența cunoscătoare.

Valorizarea pozitivă a metaforei drumului sprijină încrederea în puterea expansivă a cunoașterii științifice. Această expansiune se orientează în două direcții, în lărgirea ariei de cuprindere și în adîncime. Ambele sînt, cum lesne se observă, exprimate tot prin metafore spațiale, traducînd ideea că știm din ce în ce mai mult și din ce în ce mai exact. Sintagma «gîndire profundă» e un loc comun, ca și cea de «minte cuprinzătoare».

Valorizarea negativă se regăsește încă din înrudirea lexicală, în latină, între «eroare» și «rătăcire» (cf. și germ. «irren», «sich irren», «sich verirren»; engl. «mistake» intermediază între metafora topografică și cea arhitectonică). Nuanța teologală se face simțită. Și, într-adevăr, între «căile domnului» și «căile științei» deosebirea nu e prea mare: ambele sînt «încurcate», presărate cu amăgiri, ambele pun la încercare pe «călător», care în ambele cazuri se străduiesc către un punct de destinație, fără a-l cunoaște precis. Deși paradoxul pascalian «*Nu te-aș fi căutat dacă nu te-aș fi găsit de mult*» e valabil atît pentru drumul izbăvirii, cît și pentru cel al descoperirii.

Nu poate scăpa observației, în valorizarea negativă, perspectiva demonică. Mitul profunzimii cheamă străvechiul *descensus ad inferos*. Tema faustică sancționează orgoliul cunoașterii totale — consecință logică a optimismului expansionist.

Metafora topografică prezintă un mare inconvenient, pe care nici valorizarea pozitivă, nici cea negativă nu-l pot remedia. Anume, fetișizarea adevărului, uneori desemnată drept «obiectivism».

Poate că ar fi bine să amintim în treacăt și alte modele socio-culturale convergente înspre aceeași metaforă conceptuală. De pildă, traseul inițiatic, la capătul căruia răsplata survine adesea sub forma unei iluminări, sub forma ridicării de la personal la impersonal, de la subiectiv la obiectiv.

O situație aparte prezintă labirintul, al cărui capăt pune capăt vieții temerarului căutător. Desigur, forța revelatoare a metaforei labirintului depășește problematica cunoașterii, chiar și în sens larg, către o concepție asupra vieții, asupra destinului, asupra raportului dintre om și existență. Merită totuși sesizat că, în termenii perechii contrastive de care ne ocupăm,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

metafora labirintului prezintă o flagrantă contradicție între spațiul deschis pe care drumul îl presupune și spațiul închis pe care labirintul îl construiește. Acestei contradicții îi corespunde deznodămîntul răsplată=moarte. Imaginea labirintului evocă cuplul desemnat de Jung drept *coincidentia oppositorum*, proiectat din concretul spațial în concretul existențial — și, de aici, mai departe în însăși dilema existențială. E foarte posibil ca și această sinteză imagistică să servească drept model pentru o eventuală interpretare speculativă a dilemelor cognoscibilității.

Să ne întoarcem însă la neajunsurile metaforei topografice. Însăși ideea de «progres științific» se subordonează, etimologic, «pășirii înainte», extensiei spațiale (c.f. și germ. «Fortschritt»; sau calcul românesc, din veacul trecut, «propășire». Un alt model — cultural de această dată — al aceleiași metafore e ilustrat de clișeul propagandistic «cuceririle științei (contemporane)». Drumului i se subordonează varianta «războiului». Improprietatea metaforei se observă în caracterul ei general, ca formă de exprimare, inflexibil. Expresia nu se declină și nu admite specificări semantice, decît pe o cale ocolită, de genul:

- *Energia nucleară face parte din cuceririle de mare însemnătate ale științei contemporane*

în vreme ce

- *În ultimele decenii a fost cucerită energia nucleară* apare impropriu exprimat — în cel mai bun caz ca o metaforă lingvistică «de suprafață», pe cînd enunțul

- *... a fost descoperită energiI nucleară*

sună perfect normal.

Metafora conceptuală a războiului științific accentuează exterioritatea adevărului în raport cu știința (similar cu descoperirea/cucerirea de noi teritorii) ca și «animizarea» adevărului; doar că «rezistența pasivă», ascunderea acestuia, e înlocuită prin sugestia și mai spectaculoasă a unei «rezistențe active». Accesibilitatea dificilă capătă conotațiile unei «opoziții» față de strădaniile științei. Desigur, a-l glorifica pe omul de știință în termeni de războinic (erou, conchistador, etc.) nu e o alegere prea inspirată. Clișeul insistă asupra optimismului — energetic, expansiv — pe care îl favorizează metafora-drum, chiar dacă, în asimilarea științei unei «puteri», coexistă o formă de compromis cu metafora alternativă.

Pe scurt, am spune că metafora topografică vizează modul în care știința se raportează la adevăr și ignoră modul în care adevărul se raportează la știință. Îi lipsește, de pildă, dimensiunea retrospectivă. Or, aceasta atrage cel mai bine atenția asupra relativității adevărurilor științifice. Teoriile se succed negîndu-se una pe alta. Adevărurile se descalifică — sau se modifică — uneori. O nouă «descoperire» reinterpretează sau chiar anulează adesea altele precedente.

Și mai straniu încă, metafora-drum trece cu vederea nu numai acțiunea retroactivă a științei, cît și orientarea ei prospectivă. Paradoxul pascalian se lasă totuși raționalizat — scos din paradigma «intuiției» și a «genialului». Cercetătorul caută un anume adevăr, pentru că o anume problemă deja existentă cere această rezolvare. O «descoperire» survine în urma unei înlănțuiri de elemente care o reclamă. Ea e, în practica cercetării, relativ condiționată de structura teoretică preexistentă. Sub aspect logic, poate fi și deplin condiționată. Într-un sistem axiomatic — ca, de pildă, geometria euclidiană — validitatea teoremelor depinde de axiomele adoptate. O aceeași teoremă poate fi adevărată într-un sistem axiomatic, iar în altul, falsă. «Adevărul» deci atîrnă de construcția teoretică în care el e elaborat. De această însușire dă seama metafora arhitectonică — și tot ea ne obligă să folosim, de aici înainte, termenul generic «adevăr» cu ghilimelele de rigoare.

«Clădirea» stă drept model al consistenței interne a demersului științific. Spunem adesea despre o teorie că e «solidă», «fundamentată» sau «fundamentală» etc. La scară redusă, metafora arhitectonică vizează articulațiile unei argumentații (pentru «*theory=building*», cf. Johnson și Lakoff, *op. cit.* p. 53). Exprimări precum «eșafodaj teoretic», «punctul de sprijin al unei demonstrații», «consolidarea» teoriei prin exemple relevante ș.a. descriu, în termeni arhitectonici, elaborarea (sau «construirea») unei teorii, i.e. modul în care se ajunge la un «adevăr» științific. Este iarăși surprinzător că un parcurs apare descris în termeni statici.

Pentru a explica această contradicție să urmărim natura ambivalentă a științei-clădire — ce dezvoltă, la rîndul său, atît o valorizare pozitivă cît și una negativă. De data aceasta însă disocierile nu mai sînt așa de lesnicioase — ceea ce contribuie în bună măsură la orientarea generală a acestei metafore către o viziune «sceptică», cum vom vedea pe parcurs.

Ca spațiu închis, clădirea separă interiorul de exterior, pe «insideri» de «outsideri». Știința e o cetate, cuprinzîndu-i pe cei inițiați — iar transferul acestei imagini emblematice pentru o gamă largă de elite asupra oamenilor de știință are desigur de a face cu procesul istoric al profesionalizării acestora. Utopia științifică poate fi întoarsă pe ambele fețe. «Casă a adevărului», ea e pandantul laic al templului — universitățile, academiile. Are în esență o natură ezoterică, ce derivă din puterea ei de concentrare și de abstragere. Revelațiile științei

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

sînt nu numai «profunde», cum am văzut, ci și «înalte». Sintagma «de înaltă abstracțiune» (cf. engl. «highly abstract» și nu «deeply abstract»; germ. «hoch abstrakt») se folosește curent. Știința se ridică deasupra existenței accidentale, deasupra contingenței, fluxului ireversibil al fenomenelor. Mitologia savantului distrat face parte din anecdotica mataforei arhitectonice. Nepotrivirea cu acuitatea, cu vigilența necesare căutătorului sare în ochi. Mitul capătă de asemenea, în variantă negativă, o îngroșare caricaturală. În fond însă e vorba de o contradicție mai serioasă. Vrînd să cunoască lumea, știința se îndepărtează — i.e. se abstrage — față de ea. Privită din acest unghi — «cu cît mai departe, cu atît mai aproape» — știința cade în paradox. Drept rezolvare, știință și cunoaștere au fost uneori separate ca entități opozabile chiar — așa cum le-au considerat, în bună măsură, romanticii. Metafora arhitectonică sugerează, în varianta ei negativă, asfixia și artificialitatea gîndirii științifice. Concret, ea își îndreaptă șarja ironică spre tare recunoscute, precum scolasticismul, speculativismul, deductivismul în exces și impropriu folosit etc. «Claustrofobia» epistemică pare să fie un fenomen destul de frecvent în lumea oamenilor de știință. Și cine e pasionat de biografii ilustre poate furniza oricînd exemple de evadări, strategice sau definitive (către filosofie, teologie sau pescuit).

Pe de altă parte însă, metafora clădirii reprezintă un model de descriere a demersului științific, mai bine articulat decît cel al metaforei drumului.

Cercetătorul-drumeț străbate pădurea. Ascultă cîntecul păsărilor. Remarcă apoi că, atunci cînd o pasăre cîntă, se întîmplă să apară și o a doua; că cele două păsări se imperechează în cele din urmă. Și după ce a cercetat îndeaproape asemenea situații, ajunge la eventuala concluzie: «cîntecul păsărilor servește la împerechere». Acest caz simplisim ne ajută să distingem între observație și interpretare. Observația se revendică de la metafora-drum. Însă știința este esențialmente interpretare, corelarea unor observații, în urma căreia rezultă un «adevăr» pe care nici una din observații, luate separat, nu îl conține. Ca și diferența dintre o grămadă de cărămizi și un zid — metaforă folosită pînă la sațietate în pedagogie și psihologie.

Același cercetător va observa că și oamenii obișnuiesc să se îmbrace mai frumos atunci cînd au de gînd să facă «o cucerire». Sau că cerbii își dispută întîietatea prin luptă. Și cercetătorul inferează existența a ceva ce s-ar numi «comportament erotic». Remarcă apoi că oamenii își sporesc șansele unei cuceriri în mod premeditat, i.e. gîndindu-se: «Ar fi mai bine s-o invit mai întîi la un film» sau «Să reușesc și eu barem o dată să fiu volubil în conversație» și altele asemenea, de care păsările n-au habar. «Descoperirea» inițială va fi ajustată cam așa: «Cîntecul păsărilor e o manifestare a instinctului erotic».

Iar altcineva remarcă: «Bine, dar de ce cîntă totuși păsările? Din moment ce nu pot anticipa un scop anume, trebuie să existe o cauză. Cîntă doar pentru că așa le vine? Explicația e șubredă. Noțiunea de „instinct" trebuie mai temeinic fundamentată».

Iar altcineva adaugă: «Dar păsările scot sunete și cînd se apropie o primejdie. Cum deosebim «cîntatul» de aceste «semnale»? Există «coduri» ale emisiei sonore la păsări? Putem vorbi în acest caz de «limbaje»? etc., etc. «Adevărul» științific e o «construcție» teoretică, căreia i se adaugă mereu noi elemente, ce îi perturbă «echilibrul». Aceste elemente sînt fie date observabile — sau obținute pe cale experimentală — fie alte «adevăruri» teoretice, care au o «bază» comună. În felul acesta se testează continuu «rezistența» unui «adevăr» științific. Teza epistemologică potrivit căreia o afirmație științifică e adevărată atîta vreme cît ea nu a fost invalidată sună aproape tautologic. Ea recomandă însă, drept atitudine cognitivă, un scepticism net contrastant față de optimismul metaforei-drum. Savantul e un constructor--demolator. Scepticismul (în sens larg) — o tehnică a lucidității.

Se știe cum, în apărarea cîte unui «adevăr», s-au depus eforturi uneori uriașe spre a-l menține «pe picioare», în ciuda presiunii exercitate de tot mai multe date care îl contraziceau. Așa, de pildă, ideea că Pămîntul se află în centrul Sistemului Solar. Oamenii — chiar și cei de știință — se despart cu greu de «adevărurile» lor. Și nu din pură încăpățînare. Ele reprezintă moduri de a vedea, de a înțelege. Ele organizează ierarhic experiența și cunoașterea. Cu cît mai sus ne înălțăm, cu atît mai amplă perspectiva. Iar dislocarea «adevărurilor» pînă la un moment dat acceptate amenință cu surparea acestui eșafodaj.

Metafora arhitectonică introduce un coeficient necesar de circumspecție. Știința nu mai manevrează «adevăruri», ci «afirmații». Iar orice «afirmație» se bazează pe o serie de observații, experimente, inferențe, conexiuni, etc. — supraetajate. Teoria-clădire are forma ideală a unei piramide (sau a unui trunchi de piramidă). La fel ca și sistemele axiomatice — chiar dacă acestea sînt generate invers, prin derivare deductivă. Epistemologia modernă suspectează opoziția tradițională între «inducție» și «deducție». Chiar dacă cercetătorul a avut răbdarea și timpul să asculte cîntecul a un milion de păsări, nu există nici o îndreptățire logică, că pasărea 1000001 se va comporta la fel. Cercetătorul proiectează o ipoteză — ca, de pildă, aceea că păsările posedă un anumit resort comportamental, numit «instinct» — care acțio-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

nează retroactiv pentru explicarea observațiilor lui. «Vîrful» și «baza» sînt permanent corelate. Tot așa cum, asimilînd alte afirmații considerate drept «adevărate», cercetătorul «axiomatizează» inevitabil.

Metafora arhitectonică apropie deci sistemele axiomatice de cele neaxiomatice. Sistemele axiomatice sînt în esență arbitrare; ele pot fi doar controlate dacă sînt sau nu corect construite. Însă, spre a avea valoare științifică, ele trebuie să fie și convenabile, i.e. să ajute la înțelegerea lumii în care existăm. Or, aceeași trăsătură e împărtășită și de sistemele neaxiomatice. Ele sînt, pentru moment, «adevăruri convenabile», cea mai bună modalitate de a interpreta coerent datele deocamdată cunoscute sau avute în vedere. Doar că sistemele aixomatice pot fi «părăsite», pe cînd celelalte «se prăbușesc». Accentul cade oricum asupra ideii că «adevărul» e o creație a minții omenești.

Aș exemplifica această optică, foarte pe scurt, cu cîteva enunțuri reprezentative, aparținînd lui S.I. Hayakawa[6]. Autorul fixează cadrul problemei de care se ocupă într-unul din capitolele cărții sale în felul următor: «*Most intellectual problems are, ultimately, problems of classification*» (p. 220). «Adevărul» clasificărilor e apoi comentat: «*În short, society regards as true those systems of classification that produce the desired results*» (223), iar mai departe: «*Science seeks* the most generally useful *systems of classification; these it regards for the time being, until more useful classifications are invented, as „true"*» *(idem. s.a.)*. În treacăt fie spus, Hayakawa adoptă deopotrivă o metaforă epistemică, aceea a «hărții» (preluată de la Alfred Korzybski, *Science and Sanity*, 1933) — o excelentă sinteză între cele două metafore de care ne ocupăm[7].

Metafora arhitectonică oferă așadar mentalității moderne imaginea unei perpetue instabilități, o permanentă surpare și construcție a cunoașterii științifice. Deși suportul său imagistic («clădirea») reprezintă caracteristici predominant statice, totuși interpretarea metaforică pune în valoare o perspectivă pronunțat dinamică.

Este însă această dinamică un *perpetuum mobile?* Altfel spus, este scepticismul de care pomeneam anterior «fundamentat»? La fel de puțin și la fel de mult ca și optimismul metaforei-drum (cenzurat și el de reflecții precum: *ars longa, vita brevis...*). Ambele metafore oferă cadrul conceptual propice exagerării — fie într-o direcție, fie în alta. Ceea ce nu înseamnă că ele dețin un verdict. «A descoperi» nu exclude eroarea, după cum nici soarta clădirii care se surpă mereu nu exclude ca ea totuși să se înalțe. Ba mai mult: surparea e singurul remediu împotriva sclerozei științei-abație.

Evocînd practici rituale și legende ale construcției răspîndite pe aproape tot spațiul european, îmi rezerv în încheiere dreptul la propria mea metaforă a metaforei arhitectonice. Anume că, afirmînd și negînd, legînd laolaltă și dezmembrînd, omul se zidește treptat pe sine în adevărul lumii.

Liviu PAPADIMA

---

[6] S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, 2nd edition, New York, Chicago. Burlingame, 1964.

[7] *Idem*, pp. 307—308.

SFÎRȘITUL TEORIEI LITERATURII

«*Teoriile literare vin și pleacă, se pare, din ce în ce mai repede. Instituția* (practice) *literaturii rămîne și la fel rămîn și problemele filozofice legate de ea. Nevoia de a ne ocupa de aceste probleme într-un mod responsabil filozofic rămîne și nu poate fi ignorată*», susține Stein Haugom Olsen, profesor de engleză la Universitatea din Oslo, în cea mai recentă carte a sa, *Sfîrșitul teoriei literaturii (The End of Literary Theory)* publicată la Cambridge University Press în 1987. *Structura înțelegerii literaturii (The Structure of literary Understanding)*, apariția editorială anterioară, a fost salutată la vremea sa în termeni ellogioși, iar săptămînalul *New Statesman* nu ezită să vadă în Stein Haugom Olsen «*un teoretician scrupulos al esteticii, foarte stăpîn pe materie, autorul unui studiu literar cuprinzînd o riguroasă critică lingvistică și filologică a practicii criticii moderne...*»

Sfîrșitul teoriei literaturii este o culegere de studii apărute inițial în diferite reviste de specialitate *(The British Journal of Aesthetics, The Journal of Aesthetics and Art Criticism* etc.) și

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

promovate în capitole de sine stătătoare, mai puțin două dintre ele, *Teoria literară și estetica literară* și *Literatură, ficțiune și realitate*, publicate acum pentru întîia oară.

După cum ne previne însuși autorul în prefața volumului, eseurile din această carte «*sînt eseuri despre estetica literară. Ele tratează despre problemele filozofice care se pun în legătură cu aprecierea și evaluarea operelor literare și cu problemele care se ridică deoarece există o instituție* (practice) *a scrierii și citirii operelor literare*».

O primă impresie pe care ne-o lasă lectura cărții este că autorul ei a intenționat — și a reușit — să ne ofere nu doar o culegere de articole, ci o carte, o carte unitară prin ton și preocupare. O a doua impresie, nu tocmai independentă de prima, este că în ciuda faptului că între diferitele capitole ale cărții se înregistrează uneori distanțe de peste zece ani — *Despre critica neexplicativă* a apărut pentru prima oară în 1973 — autorul a manifestat tot acest timp o admirabilă constanță în preocupări, un interes mereu viu față de găsirea unor răspunsuri noi, viabile, problemelor dintotdeauna ale (teoriei) literaturii. Astfel, diferitele capitole ale cărții pot fi ușor parcurse ca niște etape ale unei ample argumenteări. Fapt este că însăși ordinea apariției lor în volum, independent de ordinea publicării lor în periodice, subliniază intenția autorului în acest sens. Să mai adăugăm, în fine, că datorită originii lor, fiecare capitol este construit după un tipar comun, respectiv o introducere, o expunere a argumentelor și o concluzie, totul pus sub semnul unei logici riguroase.

Titlul cărții lui S.H. Olsen, provocator fără doar și poate, șochează mai ales prin univocitatea lui. Monica Spiridon, în 1984, în *Argument* (și nu numai acolo) la studiul *Despre «aparența» și «realitatea» literaturii* își exprima și ea în termeni nu mai puțin tranșanți îngrijorarea față de viitorul teoriei literaturii și se întreba, retoric, dacă în situația în care literatura cunoaște o stare de permanentă mutație, o teorie a literaturii «*mai este necesară*» și, mai ales, «*rămîne posibilă*». Dacă însă pentru Monica Spiridon caracterul tot mai mobil al formelor pe care le îmbracă literatura pune teoria literaturii sub semnul întrebării, pentru S.H. Olsen îngrijorarea este provocată de o inadecvare flagrantă a (definiției) literaturii la cercetare. «*Întrebarea „Ce este literatura"*, susține pe bună dreptate S.H. Olsen, *este punctul de plecare al esteticii literare. Întrebarea nu pretinde informații despre ce fel de texte sînt opere literare; ea este pusă de cei de care cunosc literatura și canonul literar. Și nici nu presupune doar o simplă definire a literaturii. Motivația acestei întrebări și interesul în posibilele răspunsuri pot fi înțelese numai pe un fundal cultural în care literatura figurează ca valoare culturală importantă. Ea pretinde doar un complex de elemente caracteristice și funcțiile literaturii. Sperăm ca explicînd aceste lucruri, complexul să explice și de ce merită să detașăm anumite opere ca opere literare. El trebuie să pună în lumină elementele care definesc și justifică acel interes manifestat de membrii culturii față de literatura ei. Acesta este cadrul care conferă sens întrebării și el nu trebuie neglijat atunci cînd se încearcă să i se dea un răspuns*».

După cum notează autorul în continuare, eventualele răspunsuri ce se dau întrebării «Ce este literatura» pot fi grupate în două categorii, ele avînd în comun faptul că sînt atomiste, respectiv răspund la întrebare referindu-se doar la o singură operă literară Pentru a a evidenția mai clar diferența dintre cele două categorii de răspunsuri, Olsen introduce, ca notă distinctivă, deosebirea dintre elementele textuale și cele estetice. Primele sînt elemente de stil, conținut sau structură. Ele sînt comune tuturor textelor: «*Toate textele au elemente fonologice, sintactice, semantice și un minimum de elemente retorice. Toate textele au un conținut ce poate fi descris în osebite moduri. Și toate textele își structurează conținutul într-un mod oarecare*», întărește S.H. Olsen.

Nu elementele textuale sînt, totuși, cele care fac dintr-un text o operă literară, ci cele estetice. Orice teorie reductivă încearcă să determine care anume elemente textuale sînt necesare (și suficiente) pentru a face dintr-un text o operă literară. În general aceste elemente au fost identificate în relațiile lor cu emoțiile omenești — teoriile emotive — sau cu realitea, sau lumea exterioară — *mimesisul* —, literatura ca oglindă. După cum amintește Olsen, recent, teoriile retorice au pretins că pot identifica «literaritatea» unui text fără să fie nevoie de vreo referire în afara textului. «*Teoriile semantice și cele structuraliste insistă asupra autonomiei textului*, precizează Olsen, *și încearcă să arate că o operă literară posedă elemente de stil și structură caracteristice ce pot fi recunoscute ca fiind caracteristice fără vreo referire la lumea exterioară și nici la cea a emoțiilor*».

Pe de altă parte, un răspuns ne-reductiv la întrebarea «Ce este literatura» neagă faptul că aceste elemente — care fac dintr-un text, operă literară — pot fi definite ca elemente textuale. Olsen sugerează, la rîndul său, o teorie ne-reductivă, o teorie a suprapunerii *(supervenience-theory)*, pe urmele lui Stanley Cavell, P.F. Strauwson etc., potrivit căreia elementele estetice se suprapun elementelor textuale și sînt identificate de cititor ca o constelație de elemente textuale într-o operă literară, printr-o judecată estetică. «*Cheia de boltă a teoriei suprapunerii*, arată Olsen, *este că în vreme ce elementele estetice nu pot fi* definite *ca un set de ele-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mente textuale, ele sînt totuşi recunoscute ca un set de elemente textuale într-o anumită operă». Necazul cu această teorie este că ea se cantonează într-o atitudine atomistă faţă de opera literară. Ea face imposibilă caracterizarea generală a argumentului estetic, cu toate că partizanii acestei teorii fac în analizele lor o virtute din absenţa generalizării şi din preeminenţa sensibilităţii estetice, ei subliniind faptul că esenţa experienţei estetice este să fie o experienţă personală a valorii.

S. H. Olsen se îndepărtează de la cărările bătute şi propune formula *«literatura ca instituţie»* — o instituţie de acelaşi tip, să zicem, cu un sistem economic — definită de o structură normativă care face posibilă instituţia *(practice)* literară. *«Literatura,* ne spune esteticianul norvegian, *este în mod evident o instituţie* practice *socială în sensul minim că implică un grup de oameni între care sînt produse şi citite opere literare. Prin aceasta se sugerează că literatura este o instituţie* (practice) *a cărei existenţă depinde de setul* (background) *de concepte şi de convenţii care creează posibilitatea de a identifica operele literare şi de a oferi un cadru pentru apreciere, cît şi de oamenii care aplică efectiv aceste concepte şi convenţii în modul lor de a aborda operele literare».* În acest cadru referenţial, opera literară trebuie înţeleasă ca fiind oferită unei audienţe de către un autor, cu intenţia de a fi înţeleasă în funcţie de un set comun de concepte şi convenţiii de care trrebuie făcut uz pentru a-i determina trăsăturile estetice; iar un cititor trebuie înţeles ca fiind o persoană care abordează opera ca pe un set de aşteptări *(expectations)* definite în termenii acestor concepte şi convenţii. Aceasta înseamnă că *«cineva care nu împărtăşeşte acest* set instituţional *nu poate să identifice elementele estetice în el, deoarece el nu cunoaşte conceptele şi convenţiile care definesc aceste elemente. Şi aşa după cum este total neutil să afirmăm că cineva care ştie ce poate cumpăra cu o liră are sensibilităţi monetare, este de asemenea neutil să postulănşm o sensibilitate estetică pentrua arăta cum este posibil ca oamenii să identifice elementele estetice. Dacă literatura este o instituţie definită de o structură normativă, elementele estetice nu sînt mai subiective decît judecăţile care identifică sumele de bani».*

Acceptînd că literatura este o instituţie, o primă consecinţă a unei atari atitudini este că estetica literară trebuie să-şi transfere atenţia de la relaţia operă-realitate (opera individuală — individ) spre instituţia *(practice)* socială ale cărei elemente sînt operele cît şi cititorul; respectiv să se concentreze asupra descrierii acestor convenţii care definesc modul de aprehensiune faţă de o operă literară.

Literatura ca instituţie este, desigur, mai mult decît tentantă şi ideea este reluată de Olsen în capitolul următor, *Interpretare şi intenţie,* unde pornind de la presupunerea că literatura este o instituţie trebuie să existe trei condiţii pentru ca un cititor să identifice un text ca operă literară:

a) trebuie să existe o instituţie *(practice)* care să cuprindă convenţii şi categorii care creează posibilitatea identificării elementelor estetice ale unui text;

b) trebuie să fie posibil să se poată preciza faptul că autorul a intenţionat ca textul său să fie operă de artă;

c) textul nu trebuie să aibă *în mod deliberat* (s. n.) o altă funcţie în afară de cea estetic-literară.

În lumina celor spuse mai sus se poate observa că cele trei condiţii nu stau, logic, pe acelaşi picior de egalitate: prima condiţie este indispensabilă în orice situaţie; în ceea ce priveşte a doua condiţie, cînd este îndeplinită prima, sînt cazuri cînd putem să ne dispersăm de ea. Altfel spus, dacă cineva este membru al unui grup pentru care funcţionează instituţia literaturii, un text poate fi uneori abordat ca operă literară chiar neexistînd vreun indiciu că a fost produs ca atare. Dar acesta nu este cazul general fiindcă *«dacă textele n-ar fi fost scrise cu intenţia de a se produce opere literare şi n-ar fi fost considerate ca atare, atunci instituţia literaturii şi-ar fi pierdut funcţia şi ar fi dispărut».*

Cît priveşte a treia condiţie, ne putem dispensa de ea în orice situaţie. *«De fapt,* susţine în mod pertinent S.H. Olsen, *orice operă literară îndeplineşte mai multe funcţii: ea poate vehicula idei şi în acelaşi timp poate fi şi operă literară. Cu toate acestea, dacă susţinem că opera literară trebuie, într-un caz tipic, să aibă numai o funcţie* primară *vom reţine condiţia ca fiind necesară».*

Un element central în definirea unui text ca operă literară este intenţia autorului. Această problemă este pusă în discuţie în capitolul *Intenţia auctorială,* pe urmele articolelor lui Wimsatt şi Bearsley *The Intentional Fallacy (Eroarea intenţională)* şi *The Affective Fallacy (Eroarea afectivă).*

Wimsatt şi Beardsley s-au distanţat de un punct de vedere psihologizant asupra literaturii potrivit căruia relaţia dintre operă şi cititor este o relaţie cauzală. Cei doi autori se ridică îndeosebi împotriva opiniei că opera literară trezeşte emoţii şi în sensul acesta are un sens emotiv. Subliniind diferitele implicaţii pe care le are acest unghi de atac, Wimsatt şi

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Beardsley arată că există un motiv precum și o cauză a unei emoții și că între opera literară și emoție nu există numai o legătură cauzală, opera literară fiind și un motiv al emoției. În ce constă eroarea intenționalî? Ea este «*o confuzie între poem și originile lui, un caz special a ceea ce este cunoscut filosofilor drept eroare genetică Începe prin încercarea de a reduce elementele standard ale criticii din* cauzele *psihologice ale poemului și sfîrșește în biografie și relativism Eroarea afectivă este o confuzie între poem și* aspectul *lui (ce* este *și ce* face), *un caz special de scepticism epistemologic...*».

Ideea de bază a articolelor lui Beardsley și Wimsatt este că intenția autorului nu are nici o însemnătate în determinarea înțelesului *(meaning)* unei anumite opere de artă. În acest sens merită să ne amintim replica dată de André Gide unui reporter, la întrebarea «*Ce ați vrut să spuneți în romanul...?*». Gide a stat, o clipă, pe gînduri și a răspuns foarte simplu că nu poate spune ce a vrut să spună atîta vreme cît criticii încă nu s-au pronunțat asupra a ceea ce a spus. O simplă butadă, se va susține, dar în marginea căreia se poate glosa copios.

Legătura dintre sens și intenție a dat naștere la două teorii, una așa-zis lingvistică legată de numele lui Chomsky și a discipolilor lui, cealaltă de tradiția lui Austin. Numai că, afirmă Olsen, «*statutul unei opere literare este de a fi un scop în sine. Scopul ei este un scop intern, definit, ca în cazul jocului, de anumite reguli la care apelăm cînd citim opera respectivă. Literatura, ca orice joc, are un set propriu de convenții și concepte care pot fi observate în acțiune în instituția* (practice) *literară și care pot fi definite ca set de reguli și definiții*». Aceasta înseamnă, potrivit lui Olsen, că dacă literatura este o instituție pe picior de egalitate cu jocurile, intenția nu poate identifica decît prin regulile instituției: «*Nu există căi independente de a identifica intențiile literare. Ele trebuie identificate prin opera literară*», afirmă Olsen.

Un punct de vedere intenționalist interesant asupra relației dintre text, sens și intenție este cel exprimat de P. D. Juhl. În cartea sa *Interpretare (Interpretation: An Essai in the Philosophy of Literary Criticism,* Princeton, 1980), Juhl este un adept convins al teoriei că «*operele literare sînt expresii verbale avînd un sens*». El ambiționează să demonstreze că orice probă care este probă în favoarea ideii de sens a operei este în mod necesar probă în favoarea ideii de intenție auctorială. Juhl adoptă patru căi de atac: a) introduce în discuție două tipuri de fenomene — aluzia și ironia — și încearcă să arate cu exemple bine alese că recunoașterea și înțelegerea lor impune referirea la ceea ce a intenționat autorul b) potrivt tezei anti-intenționaliste, o interpretare este sprijinită pe invocarea elementelor textuale. Dar, spune Juhl, «*interpretarea este o interpretare a funcției, a scopului. Coerența și complexitatea (considerate de partizanii poziției anti-intenționaliste ca fiind cele mai importante criterii pentru „ce înseamnă o operă") trebuie văzute ca sprijinind înțelesul intenționat de autor dacă e să le considerăm ca funcționale*»; c) discută pretenția că interpretarea unui pasaj dintr-o operă literară poate fi susținută de referiri la contextul în care apare pasajul; d) în sfîrșit, Juhl încearcă să arate că anumite aspecte ale practicii criticii care, aparent, nu au nevoie să valideze concluziile lor interpretative cu referire la intenția autorului, fac, totuși, o referire implicită la aceasta.

Necazul cu Juhl, replică Olsen, este că el consideră că o operă literară are un înțeles în același mod în care o frază are un înțeles. Or, «*nu există nici un motiv* a priori *să presupunem că o operă literară este similară* (analogous) *unei fraze. Există, dimpotrivă, un mare număr de deosebiri între o frază și un text literar, mai ales deosebirea dintre interpretare și apreciere*» Juhl susține că un critic aduce *uneori* (sînt) în sprijinul unei interpretări considerații de ordin estetic, lucru total fals, susține Olsen, și continuă: «*Un critic care încearcă să facă dreptate unei opere literare ca operă de artă aduce* totdeauna *considerații estetice în sprijinul interpretării:* interpretarea operelor de artă *literare constă dintr-o țesătură de considerații estetice*»

În afară de aceasta, elementele care dau înțeles frazei sînt absente în cazul textelor considerate ca entități. Frazele trebuie înțelese ca expresii ale intenției locutorului De asemenea, pentru a înțelege o frază este necesar s-o raportăm «*la un context non-lngvistic de comportament, de circumstanțe și de presupuneri mai bogat în care este introdusă*» Textele, în schimb, chiar și cele istorice, sînt înțelese în mod diferit, «*ca avînd un interes și o relevanță independente de situația frazei*»

După cum notează S H. Olsen, teoria literaturii traversează în prezent un moment dificil. Teoriile autonomiei și cele semiotice își pierd rapid din atractivitate, fapt normal dacă luăm în considerare criza prin care trece semantica formală. Multe dintre dificultățile pe care le întîmpină aceste teorii se datorează în bună măsură întrebuințării conceptului de înțeles al operei literare. Dificultățile sînt greu de evitat dacă respectivul cadru semantic nu este abandonat ca sursă de concepte, argumente, analogii etc. pentru teoria literaturii și nu se apelează la estetica generală în vederea înnoirilor. Această schimbare de front ar fi benefică atît pentru teoria literaturii cît și pentru estetică, și asta deoarece literatura este mult mai mult decît un fapt de limbă; ea este artă, susține pe bună dreptate S. H. Olsen.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pentru a reveni la analogia dintre frază şi text literar să mai spunem că, potrivit lui Olsen, *«pentru un vorbitor competent al unei limbi este clar, în mod intuitiv, care sînt cuvintele unei fraze, care sînt sensurile acestor cuvinte, relaţiile dintre ele (chiar dacă nu există, poate, cumva pentru ele) şi ce sens are fraza în sine»*. În privinţa literaturii în schimb, nu avem asemenea intuiţii clare în legătură cu modul corect de a segmenta o operă literară în unităţi semantice minime, nu avem intuiţii în legătură cu ce ar putea fi setul de unităţi semantice minimale din care sînt făcute semnele care ar constitui o anumită operă, nu avem intuiţii determinate în mod convenţional în legătură cu genul de relaţii în care ar putea să intre unităţile semantice constituente ale unei opere literare.

Nu mai puţin interesant se dovedeşte capitolul *Definirea unei opere literare*. Olsen face un scurt tur de orizont al situaţiei teoriei literaturii după momentele de vogă cunoscute de Wittgenstein şi Ryle, prilej cu care se lansează o dată în plus într-un atac viguros împotriva teoriilor semantice şi a structuralismului. Primelor, Olsen le reproşează faptul, că trimit spre anumite elemente lingvistice textuale, *«ignorînd faptu că aceste elemente (ambidguitatea, paradoxul, tensiunea ironia)* sînt remarcate numai cînd îndeplinesc o funcţie definită în mod independent. *Atfe , e emente de acest tip sînt observate numai cînd produc o pauză în comunicare»*. Teoriile structuraliste suferă şi ele de o slăbiciune asemănătoare, poate chiar mai mare decît teoriile semantice. Ceea ce le reproşează, de data asta, Olsen, este faptul că *«în vreme ce este posibil să descrii o serie infinită de structuri într-o operă literară, numai unele dintre acestea vor fi relevante din punct de vedere artistic»*. Interesant de notat că nici una dintre teoriile obiectiviste nu întruneşte simpatiile lui Olsen, mai ales pentru motivul că acestea ignoră tot ce există în afara textului or, *«o definiţie adecvată a operei literare trebuie să facă unele referiri la contextul social care creeează posibilitatea identificării şi descrierii operelor literare; la faptul că există o* comunitate *de autori şi de cititori în sensul că ei au în comun un set de concepte şi de coyvenţii care le permite să abordeze un text dat ca operă de artă literară. Autorii şi cititorii posedă un cadru instituţional comun care permite autorilor să-şi scrie textele, prin intenţie, ca opere literare şi cititorilor să le interpreteze ca fiind create în mod intenţionat ca opere de artă»*.

Ne aflăm din nou în prezenţa unei idei dragi lui S.H. Olsen, cea de literatură ca obiect instituţional şi în acest cadru referenţial, după cum am văzut, conceptele şi convenţiile instituţiei literaturii determină modul în care trebuie un cititor să trateze un text scris prin intenţie ca operă literară.

«Există un motiv să credem că literatura este o instituţie socială, susţine pe bună dreptate S.H. Olsen, *şi operele literare obiecte instituţionale definite de funcţia pe care o are în instituţie, văzînd că în cultura noastră a existat dintotdeauna o instituţie* (practice) *literară în marginea modelului sugerat implicînd noţiuni ca unitate artistică, funcţia artistică, valoare artistică şi aşa mai departe. Acestea fiind date, se poate susţine că o cercetare a naturii operei literare ar trebui să fie o cercetare a conceptelor şi convenţiilor pe care le împărtăşeşte comunitatea cititorilor mai degrabă decît o analiză direcţionată spre obiectul în sine. Convenţiile instituţionale şi conceptele vor determina răspunsul la întrebări de genul ce este semnificaţia artistică, ce este unitatea artistică, ce este valoarea artistică, care este valoarea cognitivă a discursului literar, care este o interpretare corectă a operei etc.»*.

În prezentarea întreprinsă am subliniat mai ales contribuţia originală a lui Stein Haugom Olsen la studiul teoriei literaturii şi am încercat să punem într-o lumină cît mai clară miezul acestei contribuţii, ideea de literatură ca instituţie. O primă consecinţă a adoptării unei asemenea perspective este că dacă literatura este un *fapt* instituţional, *«ea nu poate fi definită prin elemente textuale şi nici cu referire la relaţiile dintre textul unei opere ci la ceva exterior textului şi care este identificabil fără referire la convenţiile instituţiei literare»*. În fine, o vedere instituţională asupra literaturii este non-reductivă: *«Opera literară nu poate, dată fiind perspectiva instituţională, fi înţeleasă ca text sau ca fragment de discurs; şi orice încercare de a o înţelege ca atare trebuie să ducă în mod necesar la scepticism atît în privinţa existenţei cît şi a valorii operelor literare»*.

După cum s-a putut constata, *Sfîrşitul teoriei literaturii* are un pronunţat caracter polemic, luările de poziţie ale autorului fiind în egală măsură respingere — argumentată — a unor idiosincrazii moderne şi adoptare a unor puncte de vedere noi, polemice, la rîndul lor, prin însuşi caracterul lor provocator. Ideea de sfîrşit al teoriei literaturii este doar una dintre acestea. O asemenea posibilitate este luată în considerare avîndu-se în vedere faptul că pînă nu se va ajunge la o hotărîre clară, unanimă în ceea ce priveşte definiţia unui text, este imposibilă o înţelegere adecvată a lucrurilor: *«numai cînd ceva este înţeles ca fiind* o operă *scrisă de un tip oarecare, poate fi înţeles textul. Conceptul de „text" este în mod logic secundar conceptului de „operă" şi conceptul de „operă" este totdeauna un concept al unui* tip *de operă definit de* scopurile *şi* ţelurile *pe care respectivul* tip *le slujeşte»*, susţine, oracular, S. H. Olsen.

Ion CREŢU

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ANCHETA NOASTRĂ

De ce scriu? În ce cred?

Livius CIOCÂRLIE:

Am început să scriu critică literară ca domnul Jourdain proză, fără să știu. Credeam că-mi îndeplinesc o obligație de servici. Cînd mi s-a zis critic m-am lăsat prins, fără prea mult entuziasm, în joc. După un timp mi-am spus că numele pe care, cît de cît, mi-l făcusem mi-ar putea folosi ca să conving editura să publice o parte din ceea ce, mai mult jucîndumă, începusem de mult și continuam să scriu. Erau fragmente autobiografice. De ce le scriam, de ce m-am comportat ca un bătrîn memorialist de pe la douăzeci de ani, n-aș putea să spun. Poate fiindcă devii memorialist cînd ieși din fluxul evenimentelor, iar eu mă dădusem la o parte din capul locului, sau, mai exact, îndată ce veleitățile de viață activă, confruntate cu faptele, mi s-au stins. Au rezultat două cărți. Abia apărînd acestea am înțeles că dacă scrisul în sine e liber, condiția de scriitor impune o responsabilitate — pe care ți-o asumi sau nu. Am constatat că, din varii motive, nu sînt în stare să mi-o asum dar și că, pe de altă parte, nu pot să îndur cu nepăsare această defecțiune a mea. Ca atare, am decis că e preferabil să renunț. Iată, deci, ce cred: că e mai bine să nu mai scriu*.

Mircea MUTHU:

A fost, la început o adîncă fustrare: perioada anilor 50—55, cînd îl așteptam pe tatăl meu, dus cu forța la canal, s-a încrustat în memoria copilului de-atunci, fără copilărie. Lectura și apoi scrisul stîngaci, de poezie și de proză oarecum nuvelistică mi-au apărut ca o necesitate, mai exact, ca un mijloc — încă neconștientizat, firește — de rezistență și supraviețuire în mediul unei comune de pe valea Mureșului superior în care aproape toți ne ocoleau. De atunci probabil și pornirea, obscură și ea, de autoconstrucție prin intermediul Cuvîntului scris și pe care nu l-am considerat niciodată drept paleativ. Tîrziu, mult mai tîrziu mi-au căzut sub ochi rîndurile lui Ion Barbu («Civilizația noastră e sortită să se petreacă în virtual și interior»), *or, ele îmi confirmau — dar acum la altă dimensiune — acest proces aș zice autoproiectiv. Și, plecînd într-un fel de la același paragraf din* Răsăritul Crailor — «niciodată piatra nu va da Bucureștiului un sfert din strălucirea marilor cetăți din Apus» — *am ajuns să mă înscriu într-un al treilea cerc, mai larg, vizavi de balcanismul conceput ca dramă (cu reversul său parodic) și ca răscumpărare estetică. Iată de ce, îmi place s-o cred, scrisul meu este tensionat, chiar concentrat și cărțile publicate pînă în prezent se leagă între ele, pentru că — nu-i așa? — de fapt nu scriem decît una singură. Înnegresc așadar hîrtia, adesea fără nici o plăcere, ca să caut prin* mijlocirea *doar a cuvîntului — desenul eliberat de culoarea grasă al unei geografii spi-*

---

* Răspunsul de față a fost însoțit de următoarea epistolă explicativă:

Timișoara, 26 septembrie 1989

Stimate domnule Vasilescu,

Mă învîrt în jurul paginii de mai multe zile. Pînă la urmă a trebuit să recunosc că multele necazuri de care am avut parte, în ultima vreme, ca și lehamitea ce decurge din ele, mă împiedică să răspund la întrebările Dvs. altfel decît în răspăr. Am făcut-o pe foaia alăturată, ca să mă țin de promisiune, dar conștient că rubricii respective din revistă nu-i poate face bine un asemenea răspuns. De aceea, vă propun să vă debarasați de ei fără menajamente, rămînînd ca, dacă veți mai dori, să refac răspunsul atunci cînd, poate, starea de spirit se va schimba. Sper să nu mi-o luați în nume de rău. Sînt sigur că n-ați fi vrut să primiți un răspuns convențional. Vă cer scuze pentru contratimp.

Cu cele mai bune gînduri, Livius Ciocârlie

Am considerat potrivit să încredințăm tiparului această mărturie pentru că ea consemnează, mai bine decît oricare alt text, un punct de vedere al momentului, nu numai al scriitorului în cauză, ci al întregii intelectualități române, aflată atunci în plină criză a confruntării ei cu dictatura comunistă *(n.r.)*.

1990, după Revoluție

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

rituale individuale și, dacă se poate, colective. Scriu deoarece știu că alinierea, mereu întreruptă și mereu reiterată, la valorile Europei apusene e un proces firesc ce nu poate totuși recuza postulările noastre sud-est europene. De aici și pînă la poziția, puțin comodă, a lui solus contra omnes *nu mai e decît un pas. În fapt însă demersul meu critic și tipologic e în esență integrativ tocmai prin aspirația, venită din interior, spre conceptualizare — veritabil reflex al autoproiecțiilor (id est: eliberărilor) încercate de-a lungul celor două decenii de cînd scriu. Transilvăneanul disciplinat din mine dorește să circumscrie, fără grabă, o* forma mentis *și asta nu poate s-o încerce decît, iarăși, cu instrumentul său obișnuit: cuvîntul grevat cîteodată de formația profesională. Într-o vreme în care, la noi cel puțin, filosofia mai mult se povestește decît se face iar critica de întîmpinare sustrage adesea de la studiul de sinteză, cred că examenul morfologic al formelor literare și al structurilor mentale are menirea de a media între scriitura, dacă nu greșesc, tradițională ((traversată, ca un fir roșu, de tentația de a* povesti *la nesfîrșit) și aceea sistemică, sintetizatoare. Iată de ce prefer cronicii literare și recenziei studiul, dacă se poate spune așa, concentrat la cîteva pagini, încercînd în același timp să rezist, vorba lui Paul Zarifopol, la «mizeria scrisului, silit și periodic». Nu altfel îmi explic — mai corect poate: îmi justific — împletirea, nu știu cît de reușită, a scrisului «publicistic» cu acela «universitar», precum și aluvionarea limbajului propriu-zis teoretic de frisonul afectiv. Ca și mulți alții, văd în marea literatură o filosofie* ad concretum, *după cum pura meditație filosofică nu poate elimina, ci cel mult obturează palpitul de viață. Descoperirea și elaborarea chiar, în această ordine, a* conceptului-imagine *mi se pare normală și mai ales necesară în contextul interdisciplinarităților de tot felul. Aceste concepte-imagini — notase încă Blaga într-un text publicat postum — «sînt alcătuite de obicei după chipul unor imagini ce aparțin empiriei, adică regiunii simțurilor dar ele sînt întebuințate întru lămurirea unor aspecte mai adînci ale fenomenelor empirice» (Experimentul și spiritul matematic). Or, balcanismul de pildă, radiografiat din perspectiva criticii culturale, e un asemenea concept-imagine ce reclamă — și aici încerc să răspund iarăși la «de ce...?», — reclamă deci asocierea scrisului analitic cu viziunea globală și asta într-un fel de pariu á* long terme *al autorului cu sine însuși, dar și cu albul indiferent al hîrtiei pe care o are în față. Scrisul meu este prin urmare lipsit de spontaneitate, atît în articolul de ziar cît și în volum. Cred, tocmai de aceea, în construcția elaborată, cu tot riscul ce decurge din limitarea la un set de probleme strict literare sau de morfologie culturală. În același timp însă optez pentru critica de sinteză au fur et á mesure. Aceasta, pentru că tot ce apare încheiat, definitiv mi se pare mort și asta dincolo de valoarea cărții respective, să zicem referențială. În ceea ce mă privește, universul ficțional, dar și comentariul său (acest limbaj despre limbaj) trebuie văzute din unghiul poieticii. Critica se constituie și ea într-o «operă deschisă» — însemn de modernitate și poate salvarea mea, a celui-care-scrie din strînsoarea, aurită uneori, a ideilor condamnate la o iluzorie perpetuitate. Numai funcționalizat în acest chip cuvîntul dobîndește valoare terapeutică, resimțit drept a doua natură a ființei și nu doar ca substitut al realității. Cred așadar, cu obstinație, în capacitatea recuperatoare a cuvîntului precum și în forța sa regeneratoare într-o civilizație a imaginii, adesea inflaționară. Grație paginii manuscrise ori tipărite, «cerul înstelat» se află în mine, regalitatea textului inversează astfel celebra formulare din testamentul kantian. O străveche tradiție spune că Hermes Trismegistul i-ar fi învățat pe egipteni arta scrierii. Întregul Univers, ar fi afirmat el, nu e decît o singură Carte, un Manuscris unic, un gigantic sul de papirus. Hieroglifele desenate cu mîna au devenit copiile Hieroglifelor prime, caligrafiate de zei pe imensul papirus al Cerului și al Pămîntului. Aplecat deasupra tăbliței, Scribul, strămoșul nostru, fixase cu condeiul urma trecerii lui și a lumii sale «ca să să știe», cum va nota — după milenii — cronicarul medieval. Ce altceva pot face astăzi decît să le repet efortul, așa cum mă pricep, cu umilință și orgoliu?*

August 1989

Gheorghe SCHWARTZ:

Cînd am primit cele două întrebări ale anchetei, am simțit, instinctiv, nevoia de a face un pas înapoi: răspunsurile posibile mi se păreau *ab initio* bombastice, de genul: «Scriu pentru că altfel n-aș putea trăi» sau «Pentru mine scrisul înseamnă singurul mod de a mă exprima» etc. etc. Ori de cîte ori aud asemenea truisme, trec printr-un sentiment de jenă, deși, la urma urmei, ele s-au golit de conținut doar prin repetare exasperantă și nu prin neadevăr. De cîte ori nu ni se adresează fraze la fel de comune și totuși nu ne simțim auzul lezat? Dacă pentru cineva de bună credință formulele acestea reprezintă realități fundamentale, de ce-l considerăm de la început doar grandilocvent și nu înspăimîntător de sincer, la fel cum miliarde de oameni și milioane de personaje, au repetat pînă la infinit că sînt gata să moară din dragoste și propoziția tot nu s-a devalorizat.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Şi totuşi nu mă simt în stare să repet ceea ce mi s-a părut din prima clipă atît de penibil. Nu pot să pun pe hîrtie *asemenea cuvinte adevărate*, la fel cum nu-mi plac situaţiile melodramatice din viaţă sau din literatură. Şi în cazul acelor situaţii, realitatea nu este lezată, chiar te şi poţi «recunoaşte» adesea în pielea personajelor ce trec prin asemenea întîmplări, nimeni nu le poate ocoli nici în viaţă, doar că estetic... Estetic? Pentru că am ajuns aici, mi-am adus aminte de o a doua posibilitate de a răspunde cinstit la întrebările anchetei: să scotocesc prin jurnalele intime ale lui Tolstoi sau André Maurois sau ale altui autor celebru şi, citindu-i pe toţi în legătură cu *cestiunea*, să mă raliez părerilor exprimate de ei sau să le dau lecţii colegiale, subliniind locurile în care nu pot fi de acord cu aserţiunile lor. Propoziţiile alese nu trebuie să fie neapărat răspunsurile la cele două întrebări, însă este bine să poată fi atrase într-o oarecare măsură în sfera anchetei, chiar dacă se mai forţează ici-colo accentele. Cu cît se folosesc mai multe nume, cu atît bucuriile intelectuale vor fi mai mari, iar dacă măcar unele citate vor fi reproduse în limbile de baştină ale autorilor, răspunsul la anchetă va fi fără cusur. Şi nici măcar cel ce utilizează această reţetă nu poate fi acuzat de rea credinţă: nici el nu minte, şi el emite nişte păreri cît se poate de serioase şi nu este deloc exclus să creadă în totalitate în spusele personalităţilor citate. Poate că această metodă nu se deosebeşte prin nimic de prima, de cea inocent-bombastică: folosirea citatelor şi dialogul direct cu locuitorii Olimpului nu păcătuieşte decît prin naivitate şi preţiozitate şi ar putea fi etichetată drept inocent-bombastică. Ca şi prima metodă? Ca şi prima metodă.

Stau şi-mi storc creierii. Nici al treilea procedeu nu mă ispiteşte mai mult: este vorba despre procedeul autobiografiei. Aici greşeala este de fond: textul se îndepărtează de la răspunsul la întrebări şi se transformă în confesiuni. Vechea situaţie întîlnită de orice scriitor, aceea de a fi fost interceptat de un cetăţean de pe stradă grăbit să-i spună: «*Ştii, maestre, ceea ce ai scris dumneata pînă acum este destul de interesant, dar dacă ţi-aş povesti eu viaţa mea... ehei! ehehehei! N-ar trebui decît s-o pui pe hîrtie, viaţa mea este un roman aşa cum a fost!*» devine şi mai neplăcută atunci cînd scriitorul însuşi se insinuează în pielea respectivului personaj şi-i răspunde celui ce pune întrebările anchetei: «*Păi, să vezi, ca să-ţi explic de ce scriu este suficient să-ţi povestesc două-trei episoade din copilăria mea. Poate că nu vei înţelege numai de ce scriu eu, dar şi de ce scrie, în general, orice scriitor ce se respectă!*». Este viaţa fiecărui om un roman? Doar în măsura în care şi-a găsit scriitorul s-o ridice la înălţimea respectivă. Dar poate fi? Poate. Este capabil un amănunt biografic să elucideze hotărîrea omului de a se apuca pentru restul vieţii de scris? Aici ajungem la psihanaliză sau la alte interpretări abisale.

Scrisul este o problemă cîte se poate de intimă, poate de aici vin şi reticenţele mele în faţa unor declaraţii prea emfatice. Iar toate explicaţiile pe care le-am înlăturat atît de imprudent, deşi, poate, nu aş fi mînţit folosindu-mă de ele, m-au adus în situaţia de a nu putea spune decît că, la fel ca îndrăgostitul care nu mai este în stare să respire fără a se gîndi la aleasa inimii sale, din clipa cînd s-a îndrăgostit de ea, nici eu nu concep să trăiesc fără a scrie cărţi, din momentul în care m-am înhămat la această activitate. De ce m-am aşezat pentru prima oară «să fac literatură» n-aş putea răspunde printr-o singură motivaţie şi poate că, dacă aş umple zeci de pagini, tot n-aş exprima exact ceea ce s-a întîmplat atunci. Asta în primul rînd fiindcă acea clipă a trecut şi eu ar trebui s-o privesc retrospectiv, deci cu ochii de acum. În al doilea rînd deoarece nu mi-o amintesc de fel, nu mai ştiu nici cîţi ani aveam, nici dacă tocmai mă plictiseam în acea seară (sau poate dimineaţă?), dacă m-am luat la întrecere cu zeii sau doar cu mine însumi, dacă eram foarte trist sau foarte vesel. Clipa aceea a fost decisivă, admit, din moment ce mi-a determinat destinul, dar asta numai întrucît a avut o continuare. Cine ştie prin cîte începuturi superbe trecem cu toţii, tratîndu-le fără a le bănui vreodată viitorul de care le-am frustrat? Îmi este mult mai uşor să vorbesc despre prima clipă a unui nou roman, a unei povestiri sau a unui proiect. Cîteva povestiri la care ţin (de pildă *Ţesătorul şi moartea*) s-au născut în somn. Am visat un lucru de care nu m-am putut detaşa decît punînd pe hîrtie *proiecţia* acelei întîmplări. O piesă am scris-o pornind de la o scurtă ştire dintr-un ziar. Sigur, de aici am pornit, dar n-am răspuns încă de ce am scris acele lucrări.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Poate că tot de la particular spre general, tot de la o confesiune, dacă mi-este permis, mi-ar fi mai ușor să ajung la un răspuns — măcar aproximativ — la cele două întrebări ale anchetei. În august '985 am trăit o noapte caldă fără să pot adormi. La insomnie nimeni nu este prea fericit, dar în cazul meu se mai adăugaseră niște necazuri personale, printre ele mai multe boli ale celor apropiați. Pe de altă parte, deși nu m-am consultat niciodată cu specialiști în bioritmuri, știu că lucrez cu mai mare spor de prin octombrie pînă prin mai. Vara, cînd aș avea mai mult timp, ca un făcut, mă chinui cumplit în fața hîrtiei și avansez cît de cît doar din încăpățînare și datorită disciplinei autoimpuse de mulți ani. Toate la un loc m-au dus într-o stare atît de jalnică încît am ajuns să-mi fac bilanțul vieții la cei patruzeci de ani pe care urma să-i împlinesc în curînd. Deși publicasem pînă atunci mai multe romane și culegeri de proză scurtă, mă învinuiam că mi-am pierdut vremea, atîția mari scriitori terminîndu-și la etatea respectivă definitiv opera. Eram atît de dezamăgit de mine însumi cum nu poți fi decît de puține ori în viață. M-am întrebat nu numai de ce scriu și în ce cred, dar și de ce trăiesc. Și mă interogam nu numai pe mine, ci și pe ceilalți semeni care n-au dăruit lumii capodopere. Îmi trecea prin cap că de mii de ani muritorii se nasc, își duc traiul și se sting, lăsînd în urma lor urmași creați pentru același destin. Și măcar dacă respectiva viață atît de scurtă ar fi presărată numai cu satisfacții... Dar există și boli, și suferințe, și prostie agresivă și atîtea mizerii pîndindu-te la fiecare pas... Oamenii s-au omorît cu ciomagul, cu arcul, cu mitraliera și în afară de un progres tehnic (în bine și în rău), în ce măsură se pot mîndri că s-au dezvoltat? Homer n-a fost mai puțin genial decît Dante doar fiindcă a trăit cu două mii de ani mai devreme. De ce continuă totuși umanitatea această nesfîrșită ștafetă a unei curse cu obstacole pe un traseu infinit? În noaptea aceea, trăind aceste întrebări pe care și le-au mai pus nesfîrșite șiruri de oameni înaintea mea, mi-am spus că singura motivație plauzibilă a supraviețuirii speciei este Speranța. Speranța cu «S» mare. Speranța cu toate conotațiile ei. Eram atît de convins de această «descoperire» încît nădejdea a reapărut brusc și în fața mea. Am hotărît în noaptea respectivă să scriu o carte despre toate astea, scop pentru care eram dispus să-mi sacrific următorii cincisprezece ipotetici ani din viață. Mi-am făcut curaj, spunîndu-mi că, dacă n-aș fi așternut pe hîrtie vraful de cărți de pînă atunci, n-aș fi în nici un caz în stare să mă apuc de un asemenea proiect. Gîndindu-mă la el, mi-am dat seama că, dînd contur la o sută de descendenți succesivi și la tot ce i-a înconjurat, reușesc să nu mai am impresia că istoria este un abis ce absoarbe ca pîlnia unui vîrtej oameni și evenimente și că despărțindu-mă pe mine, cetățean în prag de mileniul trei al erei noastre, doar o sută de ascendenți de căderea Babilonului, hăul istoriei nici nu este atît de înspăimîntător: generația mea și cu mine reprezentăm un procent de istorie! Un procent este de acum o parte concretă dintr-un întreg palpabil. Am început să fac proiecte. Un om cu proiecte nu este un om deznădăjduit. Nu știu ce medicament mi-ar fi putut reda în aceeași măsură încrederea în viață. Dimineața m-a găsit plin de entuziasm.

Scriu pentru a-mi face curaj? Așa s-ar crede. Sau pentru a da un rost nu numai trecerii mele, dar și proiecției lumii asupra mea? Analizînd întîmplarea amintită, s-ar zice că și acesta este un motiv. Oricum, scriind, încerc să-mi răspund la niște întrebări — pe care uneori nici nu reușesc să mi le pun prea clar însă pe care le trăiesc mai profund decît toate celelalte momente ale vieții, împinse uneori în mod dureros în culise. Și, ceea ce este sigur, toate acestea — și poate multe altele — se interpătrund și se subordonează Speranței. Cea în care cred ca într-o expresie a durabilității oamenilor, ca motivație suficientă pentru a te bucura și pentru a îndura.

Iunie 1989

N. B.

Oare peste un an, recitind aceste rînduri, le voi mai accepta ca atare ? Sau mă voi amăgi cu alte explicații ? Poate că întrebările anchetei sînt prea directe pentru sensibilitatea unei intimități cum e cea a scrisului și ea, această intimitate se apără, răspunzînd în funcție de momentul în care este suprinsă.

G. S.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

MYTHOS ŞI LOGOS

DR. FAUST, «MARE SODOMIT ŞI NECROMANT»

Reflecţii asupra mitului

«Ein konfuses Volk», beharrte er, «und für die andern verwirrend».
Thomas Mann, *Doktor Faustus,* (*Gesammelte Werke,* VI), Oldenburg, 1960, p. 115.

Pentru un cercetător al cărui ideal este *exhaustivitatea*, mitul lui Faust este poate mai îngrozitor decît *Infernul* lui Dante, din ale cărui meandre nici o scăpare nu este posibilă. Manifestările acestui mit sînt atît de variate, atît de contradictorii, încît trebuie să fii motivat de foarte puternice presupuneri teoretice pentru a o scoate la capăt cu înfăţişările sale pestriţe, schimbătoare[1]. Şi totuşi personajul Faust este în mod sigur mai puţin învăluit în mister decît protagoniştii miturilor ce nu aparţin culturii occidentale. Sigur, există şi uitarea, care afectează deja lumea de acum douăzeci de ani, ca să nu mai vorbim de Europa Reformei de la începutul secolului al XVII-lea. Dar — şi aceasta este diferenţa fundamentală între miturile occidentale şi majoritatea celor neoccidentale —, deşi uitate, *toate* referinţele culturale ce-l implică pe Faust de-a lungul timpurilor por fi exhumate din biblioteci erudite. Astfel, mitul lui Faust îi oferă celui ce nu porneşte cercetarea cu idealul *exhaustivităţii* în minte un interesant material pentru meditaţie.

Bineînţeles, se poate pune problema legitimităţii discuţiei despre *un mit* al lui Faust din antichitatea tîrzie şi pînă în prezent. O analiză formală arată că versiunea standard a legendei lui Faust, aşa cum a fost codificată în 1587, este formată din mai multe secvenţe, din care cea mai mare parte fuseseră deja compuse în cercurile creştine ale Imperiului Roman tîrziu. La această combinaţie s-au adăugat, de-a lungul secolelor, cîteva alte secvenţe, dintre care cele mai influente apar în capodopera lui Goethe (cum ar fi seducerea Margaretei). Există astfel, în toate aceste variante, o vizibilă schimbare în ce priveşte importanţa acordată unei secvenţe sau alteia — o situaţie familiară antropologului obişnuit cu adunarea şi compararea diferitelor versiuni ale aceluiaşi mit.

Dar dacă antropologul are rareori posibilitatea de a conecta metamorfozele mitului cu schimbări culturale concrete, istoricul religiilor occidentale se află într-o poziţie mai puţin demnă de invidiat: el îşi începe munca exact acolo unde antropologul şi-o încheie şi aceasta rezidă într-o extrem de complexă operaţie de descifrare a sensului conferit de transformarea istorică a mitului. Pentru antropolog, însăşi categoria de mit este inchestionabilă. Istoricului, dimpotrivă, ea îi apare

---

[1] Acest text este o versiune revizuită a primei Nathaniel Colver Lecture pe care am ţinut-o la Divinity School, University, of Chicago, în semestrul de primăvară 1987. El e dedicat lui Katrina McLeod, Wendy O'Flaherty, David Tracy şi Dario Zadra, în amintirea unei incitante discuţii asupra mitului care a avut loc pe 15 iunie 1986.

Există o imensă literatură asupra lui Faust. Bibliografii esenţiale sînt oferite de André Dabezies la sfîrşitul lucrării sale *Le Mythe de Faust,* Paris, Armand Colin, 1972, pp. 365—85 şi de acelaşi în *Cahiers de l'Hermétisme: Faust,* Paris, Albin Michel, 1977, pp. 205—21. Pentru a da o idee despre dimensiunile problemei, ar trebui să fie suficient să spun că scurte rezumate ale celor mai importante texte legate de Faust sînt puse la dispoziţie în cele patru volume în şase părţi ale lucrării acum depăşite a lui Charles Dédéyan *Le Thème de Faust dans la littérature européenne,* Paris, Lettres Modernes, 1954—67, totalizînd 2230 pagini. Printre lucrările în engleză, două sînt esenţiale: Philip Mason Palmer and Robert Pattison More, *The Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing,* New York, Oxford University Press, 1936 şi J. W. Smeed, *Faust in Literature,* London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1975.

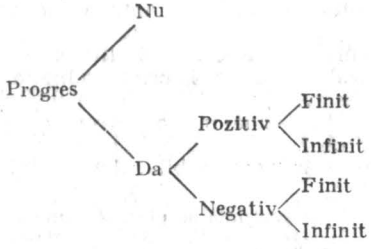
https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

compararea unor *patterns* goale, rupte de orice schimbare culturală sau ambientală. mai mult ca un concept inform, croit din seturi de diverse linii semantice care se întretaie. Recunoaşterea unui «mit» al lui Faust echivalează cu recunoaşterea unui *pattern* formal, vid, ales pentru a transmite sensuri contradictorii. Se pune astfel problema dacă nu ar trebui să renunţăm cu totul la categoria de *mit*, spre a putea opera cu instrumente mai adecvate. Şi *dacă* acest lucru s-ar dovedi valabil în ce priveşte mitul occidental, *atunci* s-ar putea implica toate formele mitului. Diferenţa între această abordare şi cea tradiţională ar consta într-o preferinţă marcată a celei dintîi pentru mutaţii semantice, opusă preferinţei celeilalte pentru

Este limpede că ceea ce pare a fi un dezavantaj major şi un neajuns la fel de mare în comparaţie cu amintitele *patterns* narative, respectiv un înalt grad de complexitate, devine prima obligaţie a unei abordări al cărei scop este examinarea celor mai subtile schimbări de sens, în măsura în care sînt legate de transformările sociale. Acesta nu mai este un joc cu idei, fie ele religioase sau nu ; sau, dacă este, atunci existenţa socială şi individuală este la rîndu-i joc. E o pură convenţie definirea lor ca joc sau nu, ca şi a gradului de seriozitate al jocului.

O altă problemă care se pune — şi care de fapt s-a şi pus — este : ce are a face *religia* cu toate acestea ? Ar fi o soluţie prea uşoară să crezi că sfera religiei este un purtător de sens emanînd dintr-o sursă ce trebuie etichetată ca «religioasă», spre deosebire de altele care nu sînt astfel. Nici chiar în societăţi complet secularizate nu putem vorbi de un set *separat* de semnificaţii religioase : *toate* presupunerile care formează societatea sînt pur mitice în exact aceeaşi măsură, deşi orice actor social ar susţine cu tărie că presupunerile acceptate de el sînt «adevărate», pe cînd celelalte nu sînt. E o pură convenţie să numim «religioase» toate seturile de presupuneri mitice posibile sau să renunţăm pur şi simplu la termenul de «religios», ca fiind prea inadecvat pentru a descrie o situaţie atît de complexă. În Occident, se poate spune că fenomenul ce a purtat *cele mai multe* dintre presupunerile mitice care alcătuiesc societatea a fost numit «religie» pînă în secolul al XVIII-lea, «filosofie» în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea şi «ştiinţă» de atunci încoace. Adesea, în ciuda schimbării etichetelor şi a controversei dintre «religie», «filosofie» şi «ştiinţă», cîteva teme mitice fundamentale nu au suferit, de-a lungul întregii perioade, nici o schimbare importantă.

Un exemplu la îndemînă este ideea de «progres», care, fiind una dintre preocupările majore atît ale filosofiei cît şi ale ştiinţei, joacă un rol important în toate interpretările lui Faust. Această idee face parte dintr-un sistem logic ce nu poate produce *prea* multe soluţii. Mai întîi, sîntem confruntaţi cu problema controversată a existenţei progresului, la care se poate răspunde în două feluri : progresul există sau nu. Dacă există, atunci el se bazează fie pe progresie, fie pe regresie, deşi al doilea caz poate fi aplicat concepţiei *«no progress»*. În ambele cazuri, progresul poate fi finit sau infinit. Rezultă o schemă ale cărei soluţii sînt în întregime previzibile :



Presupunerea cea mai răspîndită astăzi în Occident este că există un *progres infinit*. Aşa cum Hans Blumenberg[2] a observat odată, această idee este păstrată din motive pur pragmatice, deşi este limpede că ea nu e nici mai mult nici mai

[2] V. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (ediţie revăzută a cărţii sale *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966), Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 45. Restricţia pragmatică făcută de Hans Blumenberg nu e suficientă să demonstreze că ideea progresului infinit este mai puţin totalitară decît altele. Există, totuşi, o raţiune istorică pentru care ar fi imposibil deocamdată să se arate limitările progresului occidental: civilizaţia occidentală de după Reformă nu s-a încheiat.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

puţin «adevărată» decît toate celelalte : *dacă* cineva afirmă că progresul *nu* este infinit, atunci va apărea inevitabil un grup care să-şi aroge cunoaşterea direcţiei autentice şi a căii unice a progresului. (Desigur, se poate răspunde că aceasta s-a şi întîmplat : filosofi, savanţi şi partide politice totalitare au pretins cu succes acest lucru, iar ignoranţa scopurilor şi a mijloacelor nu trece drept virtute supremă în multe locuri din această lume).

Oswald Spengler, care a făcut din Faust modelul «omului occidental» în general, credea totuşi că nu căutarea infinită este idealul *tuturor* civilizaţiilor. Civilizaţiile nu sînt comensurabile între ele ; ceea ce înseamnă că în toate există progres finit şi că ideea occidentală finită de progres este că progresul e infinit.

Joseph de Maistre, în schimb, credea, printre alţii, în regresia infinită, în progresul *negativ*. Se pot găsi şi exemple de regresie finită.

Aceste *patterns* de progres se pot şi combina în diferite feluri. Marx şi Engels, de exemplu, credeau în acelaşi timp într-un progres social finit şi un progres tehnologic infinit ; dar mai admiteau şi că lupta de clasă este o regresie finită în comparaţie cu comunismul primitiv, iar comunismul escatologic va marca o întoarcere dialectică spre Paradisul primordial *de dinaintea* apariţiei luptei de clasă*.

O distincţie între cazurile în care semnificaţii principale sînt transmise de către forţe susceptibile de a fi descrise ca «religioase» sau «non-religioase» este irelevantă în cadrul prezentei analize. În exemplul de mai sus, *toate* soluţiile conţin aceeaşi cantitate de «adevăr» ; ceea ce înseamnă că «adevărul» este dincolo de posibilitatea lor de a-l atinge : toate sînt în aceeaşi măsură nişte *credinţe*, indiferent că sînt proferate de o biserică, un filosof, un savant sau un politician. *Dacă istoria religiilor este o disciplină al cărei scop este analiza credinţei, atunci orice credinţă trebuie considerată «religioasă»*, în cazul în care nu am prefera să schimbăm numele disciplinei. Desigur, situaţia menţionată mai sus este neobişnuită atît pentru istoricul religiilor vechi ori exotice, al cărui domeniu este delimitat de restricţiile obiective ale cunoaşterii, cît şi pentru istoricul religiei contemporane care tinde să vadă religia ca pe o, indiferent cît de complexă şi variată, sursă de sens separată de sursele non-religioase, precum, de pildă, Statul sau Universitatea. Aceasta este, bineînţeles, istoria *instituţională* ; dar o schimbare de perspectivă ne permite lesne să concepem o instituţie ca fiind locul unde un anumit mesaj accede la expresie. Gama credinţelor instituţionale este extrem de largă, dar toate au în comun calitatea de a fi *credinţe*. Cu aceste specificări în minte, să ne întoarcem la mitul lui Faust, marele sodomit şi necromant al secolului al XVI-lea.

*

Cartea populară despre Faust din 1587, care este şi prima versiune a legendei, nefiind deloc o *Volksbuch*, ci, dimpotrivă, creaţia unui compilator evanghelic vulgar, dar învăţat[3], a fost croită cu meşteşug, producînd o expresie perfectă a teologiei evanghelice ortodoxe de la sfîrşitul secolului al XVI-lea. Înainte de a discuta sursele poveştii şi stereotipul personajului magicianului, să subliniem acest aspect de obicei trecut cu vederea al mitului faustic : *a fost iniţial un produs tipic al propagandei evanghelice*. În personajul principal sînt reunite trăsăturile filosofului renascentist. El este condamnat deoarece împinge curiozitatea ştiinţifică dincolo de limitele necesităţii imediate, o tendinţă blamată la fiecare pas de către autorul moralizator, ba chiar mai mult de către acel Gentleman P. F., traducătorul englez al unei *Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor Iohn Faustus*[4]. *«De n-aş fi vrut să ştiu atît de mult, nu ajungeam aici»*, spune P. F.[5], citînd un Faust care, în *Volksbuch*, nu era atît de explicit[6]. Iar în altă parte :

---

* Formularea neclară ; în dialectica progresului la Marx este implicată unitatea între finit şi infinit. Progresul este infinit sub toate laturile, nu numai sub aspectul tehnologic. Aşa-numitul «comunism escatologic» este o sintagmă mai puţin folosită, ce aparţine criticii maxismului, şi oricum ea nu poate marca o întoarcere dialectică. *(n. red.)*.

[3] Anonima *Volksbuch* a fost tipărită în timpul toamnei 1587 de editorul Jacob Spies din Frankfurt sub titlul *Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwartzkünstler*. În 1892, bibliotecarul Gustav Milchsack a publicat un manuscris descoperit la Wolfenbüttel cu puţin înainte *(Historia D. Johannis Fausti des Zauberers)*, probabil scris între 1572 şi 1587, conţinînd o colecţie de povestiri faustice compilate de un autor protestant. A. Dabezies (n. 1 *supra*), pp. 18 şi urm., dă un util rezumat al ipotezelor privind relaţiile dintre *Volksbuch*, cel mai vechi manuscris de la Wolfenbüttel şi un pretins *Ur-Faust*, de care ar depinde ambele.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Doctor Faustus [...] ajunse un făcător de calendare, cu ajutorul duhului său; aşijderea în scurt timp fu un bun astronom şi astrolog: deprinsese atît de bine de la duh cursul soarelui, lunei şi stelelor, încît căpătă cea mai mare faimă printre toţi matematicienii vremii sale»[7].

Mephostophiles, diavolul său servitor, înseamnă *cunoaştere: cunoaşterea* cerului şi a pămîntului, a stelelor şi a ţinuturilor, a zeilor şi a oamenilor mari, a raiului şi a iadului. Luther însuşi tunase de multe ori împotriva explorării ştiinţifice a cauzelor nevăzute:

«...Iubite prieten, lasă ştiinţele naturale în pace. De nu cunoşti puterea care stă în fiece piatră, stea, lemn, jivină sau în orice altă creatură — cunoştinţe întru care se silesc ştiinţele naturale — atunci fii mulţumit cu ce te învaţă experienţa ta şi cunoaşterea comună. Ţi-e de-ajuns să ştii că focul e fierbinte, apa rece şi umedă; că munca verii nu e aceeaşi cu munca iernii; de ştii cum să-ţi rînduieşti ogorul şi vitele, casa şi copiii; această cunoaştere ştiinţifică să-ţi fie de ajuns. Cît despre celelalte, gîndeşte-te doar cum să ajungi la cunoaşterea lui Christ; el te va arăta pe tine ţie, cine eşti şi de ce eşti în stare»[8].

Cu toate acestea, curiozitatea nu era de-ajuns pentru a-l duce pe Faust la damnare. Trebuia să mai fie un alt motiv puternic, care să explice de ce un Dumnezeu milos este atît de mînios pe unul din supuşii săi pînă într-atît încît să-l zvîrle în focul veşnic al iadului. *Cartea populară* şi englezească *Histoire* sînt cît se poate de explicite în această privinţă: *Faust este damnat pentru că nu crede în iertarea lui Dumnezeu.* Dacă această opinie populară nu pare să justifice poziţia lui Luther în privinţa impenetrabilei probleme a predestinării, ea reflectă teologia evanghelică ortodoxă de la sfîrşitul celui de-al XVI-lea veac. De fapt, în decembrie 1525, Luther replicase tratatului *De libero arbitrio* al umanistului Erasmus din Rotterdam, publicat anterior în cursul aceluiaşi an, printr-o lucrare polemică purtînd sugestivul titlu *De servo arbitrio.* Aici, problema predestinării este centrală, aşa cum fusese decretat de un Dumnezeu impenetrabil, un *deus absconditus.* Continuîndu-l pe Augustin, Luther afirmă că omul este ales dinainte, printr-un misterios verdict divin, ori în acel *numerus praedestinatorum,* care este egal cu numărul îngerilor căzuţi, şi deci restrîns, ori în nelimitata *massa perditionis.* Omul este în mod necesar un păcătos, aşa încît voinţa sa este în mod necesar neliberă. El posedă totuşi o oarecare *dispositio ad gratiam,* şi poate fi transfigurat prin graţia divină într-un om nou.

Din punctul de vedere al lui Luther, Doctor Faust este de la bun început fie osîndit, fie salvat, şi orice ar face el nu este de ajuns pentru a schimba hotărîrea ascunsă a Domnului. Nu aceasta este şi perspectiva *Cărţii populare.* Într-adevăr, în această privinţă ca şi în multe altele, evanghelismul ortodox porneşte de la Melanchthon şi nu de la Luther. Melanchthon, discipolul lui Erasmus şi cel mai bun prieten al lui Luther, a încercat fără succes o conciliere a celor două puncte de vedere contradictorii. Pornind în spirit lutheran, el sfîrşi ca un erasmian aproape perfect, deci ca un «catolic». În 1525, el afirmă că *«doctrina predestinării este prea obscură şi prea adînc învăluită în mister pentru înţelegerea omului simplu din popor»*[10]. Astfel, în al său *Comentariu la Coloseni* din 1527, el făcu îndrăzneaţa afirmaţie «catolică» potrivit căreia *«omul are libertatea de a face binele şi de a ocoli răul, dar această libertate este stînjenită de diavol»*[11]: *E bine să ştim că oamenii pot învăţa cît de slab şi nenorocit este cel ce nu-şi caută ajutor de la Dumnezeu.*

---

[4] Textul în Palmer and More (n. 1 *supra*), pp. 134—236. Cea mai veche ediţie existentă, tipărită între mai şi decembrie 1592, a putut fi precedată de o alta, tipărită prin mai, în acelaşi an.

[5] *The Historie* (n. 4 *supra*), p. 159.

[6] Asupra traducerii libere a acestuia şi a altor pasaje, v. Smeed (n. 1 *supra*), p. 5.

[7] *The Historie (n. 4 supra)*, p. 159.

[8] Citat de Smeed (n. 1 *supra*), pp. 17—18 şi tradus p. 232. În general, v. Dédéyan (n. 1 *supra*), vol. I, pp. 21 şi urm.

[9] *The Historie* (n. 4 *supra*), cap. 63, p. 229.

[10] Robert Stupperich, *Melanchton.* Translated by Robert H. Fischer, Philadelphia, The Westminster Press, 1965, p. 67.

[11] *Ibid.*, p. 68.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În *Apologia* sa, tipărită în aprilie 1531, Melanchthon insistă mai departe asupra *«neputinţei omului, felului în care el se împotriveşte cuvîntului lui Dumnezeu şi încrederea în propriile-i puteri»*[12]. Pentru a nu *«dezorienta sufletele simple»*, el refuză să scrie despre predestinare. Atît de importantă era pentru el dogma iertării divine ca urmare a pocăinţei, încît făcu din aceasta dogma evanghelică fundamentală a *Confesiunii de la Augsburg* din 1551 : *«Cred în iertarea păcatelor»*[13].

Melanchthon părea să se fi înşelat cînd socotea că minţile simple nu pot cuprinde probleme atît de complicate ca aceea a predestinării. Minţile simple pot cuprinde orice : Calvin avea să confirme faptul în mod strălucit.

În frumosul său eseu despre Faust, Gilles Quispel a încercat să stabilească o legătură între calvinismul englez şi teologia lui Christopher Marlowe din *Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*[14]. Problema este dacă într-adevăr această *Tragical History* expune o teologie proprie. Douglas Cole, discutînd natura căderii lui Faust, ajunge la concluzia că speculaţiile lui Marlowe asupra păcatului au un autentic iz augustinian şi ar fi putut fi influenţate de cineva ca Peter Baro, profesor de teologie la Cambridge în timpul studiilor lui Marlowe[15]. Pe de altă parte, Marlowe şi persoana sau persoanele care a(u) colaborat la scrierea versiunii mai lungi a *Istoriei tragice* nu arată vreo intenţie de a schimba cadrul teologic oferit de traducerea *Cărţii populare* de către P. F., cu excepţia a două elemente : controversa dintre Dumnezeu şi Îngerul Răului[16] şi unele pasaje obscure sugerînd că, potrivit lui Mephostophiles, lumea prezentă ar fi deja Iadul[17]. Aceasta nu ajunge pentru a face din Marlowe un calvinist.

Identificarea exactă a păcatului lui Faust în piesă este o chestiune controversată. D. Cole[18] crede că *«păcatul său este păcatul îngerilor»* care vor să imite puterea lui Dumnezeu. Aşadar, *cunoaşterea*, pînă la urmă. Alţii preferă să speculeze asupra păcatului împotriva Sfîntului Duh, care ar putea reprezenta un împrumut de la Calvin. Potrivit acestuia din urmă[19], acest păcat fără iertare constă în a alege *împotriva* mesajului creştin, deşi fără a-l ignora : *«Illi in Spiritum blasphemare dicuntur : quandoquidem adversus illuminationem (quae opus est Spiritum sancti) luctantur»*[20]. Dar asta era *deja* luteranism. El ar putea fi urmărit pînă la *Volksbuch* şi la traducerea lui P. F.[21]. *Faust*-ul lui Marlowe nu e calvinist. Pentru a-l face astfel, întreaga logică a căderii lui Faust ar fi trebuit să fie reinterpretată potrivit doctrinei luterane a predestinării, susţinută de Calvin, de fapt făcută de el atît de populară încît, în ciuda poruncii sale ca *niciodată* să nu se cerceteze predestinarea individuală[22], există încă comunităţi olandeze în care oamenii dezbat etern dacă vecinii lor vor fi mîntuiţi sau afurisiţi. Şi ei spun că aceasta ar explica şi acel motiv extrem de misterios pentru care casele olandeze au ferestre atît de mari şi nu au perdele : aceasta e singura cale de a le arăta vecinilor că eşti bogat şi, astfel, că nu eşti afurisit. *Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita aeterna, aliis damnatio, aeterna praeordinatur*[23]. Potrivit doctrinei lui Luther şi celei a lui Calvin, Faust nu avea nici o nevoie de diavol pentru a fi afurisit : Dumnezeu ar fi putut la fel de bine să-l afurisească

---

[12] *Ibid.*, pp. 89—90.

[13] *Ibid.*, p. 130.

[14] Gilles Quispel, *Faust: Symbol of Western Man*, în *Gnostic Studies*, vol. II, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut, 1975, pp. 288—307. Textul celei mai lungi (B) versiuni, publicată prima dată în 1616 şi probabil cea mai veche (nu înainte de 1592—93, oricum), împreună cu pasajele paralele din versiunea scurtă (A), prima ediţie existentă 1604, în Christopher Marlowe, *Doctor Faustus*, edited by John D. Jump. London, Methuen & Co., 1962, cu o bună *Introduction*, pp. xix—lxv. Asupra teologiei lui Marlowe, v. Douglas Cole, *Suffering and Evil in the Plays of Christopher Marlowe*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1962.

[15] Cole (n. 14 *supra*), pp. 194—5.

[16] *Ibid.*, pp. 202 şi urm.

[17] V., de exemplu, Scena III, vv. 78—9, p. 21: *Fau.* How comes it then that thou art out of hell ? *Meph.* Why, this is hell, nor am I out of it.

[18] Cole (n. 14 *supra*), p. 203.

[19] Joannis Calvini *Institutio Christianae Religionis 1559... Huius operis librum III...*, în *Opera selecta*, ediderunt Petrus Barth-Guilielmus Niesel, Vol. IV, Monachii, In Aedibus Chr. Kaiser, MCMXXXI, lib. III, cap. iii 22, pp. 80 şi urm.

[20] *Ibid.*, p. 81.

[21] V. Dédéyan (n. 1 *supra*), vol. I, p. 40.

[22] *Institutio Christianae Religionis* (n. 19 *supra*), III, xxi, p. 371.

[23] *Ibid.*, III, xi 5, p. 374.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

din timpuri imemoriale[24]. De asemeni, orice ar fi făcut sau nu ar fi făcut el, nu ar fi prevalat asupra deciziei primordiale a lui Dumnezeu. Turma calvinistă, bineînţeles, interpreta de regulă această doctrină într-un spirit meschin, arătînd o manie pentru ordine şi pedepsind aspru cea mai mică deviaţie în sînul comunităţii. Dar era previzibil cum putea folosi această doctrină un calvinist educat, «faustian», pentru a justifica tot felul de abuzuri. Atît ţăranul pios şi impasibil, cît şi olandezul zburător cu încărcătura sa de sclavi africani erau calvinişti în aceeaşi măsură.

Puritanii englezi şi calviniştii olandezi erau aparent satisfăcuţi de ideologia evanghelică, aşa cum era ea propagată de numeroase piese cu păpuşi[25], în care se punea accent nu pe predestinare, ci pe setea mortală de cunoaştere interzisă a lui Faust, simbolizată de convenţia sa cu Mephostophiles. Succesul de masă al lui Faust mări probabilitatea ca un autor catolic să preia subiectul şi să-l pună complet de acord cu teologia contemporană. Pînă la urmă, aşa cum avea să devină curînd evident, biserica catolică de la începutul secolului al XVII-lea abia dacă era mai favorabilă ştiinţei decît reformatorii înşişi. Din fericire, nu un scriitor neînsemnat a adaptat legenda lui Faust pentru publicul catolic, ci însuşi Calderón legiu Imperial ţinut de iezuiţi (1609—1614). Potrivit biografilor moderni[26], Calderón a petrecut anii 1623—1625 în sudul Ţărilor-de-jos, în serviciul maiestăţii-sale. Acolo el a asistat probabil la un spectacol prezentat de vreo companie engleză. Calderón nu înţelegea nici engleza, nici olandeza ; dar ceea ce a putut vedea era destul pentru a-l face să stabilească o legătură erudită cu legenda antică tîrzie a lui Cyprian, magicianul din Antiohia, şi fermecătoarea tînără creştină Justina, care, în ciuda începutului neîndoielnic rău al primului, au sfîrşit amîndoi ca martiri şi sfinţi. Vom reveni mai încolo asupra surselor piesei. Pentru moment, să examinăm mesajul transmis maselor de Calderón : aici mitul faustic era pus în slujba unei ideologii care, deşi în acord cu evangheliştii în ceea ce privea caracterul condamnabil al setei de cunoaştere, era mult mai optimistă şi conducea la o concluzie opusă. De fapt, inspirat probabil de teologul contemporan Francisco de Toledo[27], Calderón ştie că puterea diavolului nu e nelimitată : el poate foarte bine să lucreze asupra imaginaţiei omeneşti (în acest caz, asupra imaginaţiei Justinei, în care el încearcă să trezească focurile infernale ale simţurilor, înfrînate de glaciala ei fervoare creştină), dar nu e *niciodată* în stare să influenţeze liberul arbitru. Exemplul Justinei, triumfătoare asupra demonului, este atît de total convingător pentru Cyprian, că fostul magician care nu a putut să o aducă în patul său în vederea unei uniri trupeşti, va urca într-un mult mai incomfortabil pat de buşteni, pentru a fi ars împreună cu sfînta fecioară, unit cu ea în eternitate.

Faust mîntuit prin sfinţenia unei *femei*, acest mesaj ar părea într-adevăr progresist, dacă nu ar fi implicit bazat pe premisa, comună întregii epoci, că femeia îl duce pe bărbat în ispită. În cazul de faţă, soluţia e homeopatică : un foc este consumat de alt foc, focul senzualităţii de focul religiei.

*

Ce este comun între variantele poveştii la care am făcut succint aluzie ? *O parte* din intrigă, şi înainte de toate pactul dintre Faust/Cyprian şi diavol, care încearcă să aranjeze afurisenia eternă a sufletului celui dintîi în schimbul bunurilor lumeşti. În versiunile protestante, există o întreagă gamă de fapte pe care Faust le poate săvîrşi cu ajutorul lui Mephostophiles, printre care obţinerea trupului spectral al superbei Elena din Troia. În tragedia catolică, trupul magnificei fecioare Justina este singurul obiect rîvnit de magician, care este atît de impresionat de rezistenţa ei încununată de succes la asalturile demonului, încît dă expresie admiraţiei sale pentru doamna inexpugnabilă a dorinţelor sale lăsîndu-se ars pe rug. Acest conflict, pe care unii l-ar putea (greşit, cred) numi «mit», este o schemă goală servind la a transmite cel puţin două mesaje foarte distincte :

---

[24] *Ibid.*

[25] Asupra pieselor de păpuşi, v. Palmer and More (n. 1 *supra*), pp. 239—69.

[26] V. bibliografia din cartea mea *Eros e Magie à la Renaissance — 1484*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 282—91. Traducere engleză de Margaret Cook, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

[27] *Ibid.*, p. 289 şi 399 n. 36.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

1) În urma curiozităţii sale maladive, Faust este împins la un pact cu diavolul şi va fi afurisit pe veci datorită neputinţei sale de a crede în îndurarea lui Dumnezeu.

2) În urma pasiunii sale pentru o tînără, fausticul Cyprian intră într-un pact cu demonul, care promite să-i aducă trupul ei, dar eşuează. El se leapădă de demon şi se converteşte mulţumită neclintitei castităţi a tinerei.

Cele două mesaje conţin un avertisment comun, care poate fi rezumat în termenii următori: *Crede în Dumnezeu şi fereşte-te de cercetarea naturii.* Pe la 1637, anul în care piesa lui Calderón a fost jucată în oraşul Yepes, protestanţii şi catolicii deopotrivă erau de acord asupra acestei dogme religioase fundamentale. Totuşi, puritanii englezi încurajau tehnologia pură, producînd astfel o schimbare în interesele profesionale[28] a cărei importanţă nu a mai fost egalată de atunci de nici o revoluţie, nici măcar de revoluţia computerelor.

Cîteva ironii înconjoară legenda lui Faust. Una dintre cele mai semnificative priveşte isprăvile magice ale lui Faust, dintre care cîteva sînt împrumutate dintr-o tradiţie cu privire la un foarte ambiguu călugăr renascentist, abatele Trithemius din Würzburg, palatinat (1462—1516). Se spune că Faust ar fi convocat înaintea împăratului Carol al V-lea spiritele lui Alexandru cel Mare şi al amantei acestuia[29] şi ar fi arătat-o unor studenţi pe frumoasa Elena din Troia[30], care, evident, *«le-a aprins inimile»*[31]: *«Din care pricină un om poate vedea că Necuratul orbeşte şi aprinde inima cu poftă adeseori, că oamenii se îndrăgostesc de tîrfe, ba chiar şi cu Furii, care după aceea nu pot fi îndepărtate cu uşurinţă»*[32]. Mai tîrziu, Dr. Faustus *«făcu Spiritul mîndrei Elena a Greciei propria sa amantă şi tovarăşă de pat»* cu un an înainte să expire contractul diavolesc, care trebuia să dureze 24 de ani[33]. Apariţia iubitei lui Alexandru era fidelă naturii pînă la amănuntul unei pete pe gît[34]. În 1539, Martin Luther ştia deja de un magician renumit care arătase împăratului Maximilian fantoma lui Alexandru cel Mare[35]. În a sa *Bedenken von der Zauberey*[36], Augustin Lercheimer de Steinfelden (1522—1603) îi atribuie lui Trithemius însuşi invocarea spiritului Mariei, fiica lui Carol de Burgundia, soţia decedată a împăratului Maximilian, fidel modelului pînă la negul de pe gît[37]. Mai mult, Lercheimer susţinea că Trithemius avea un demon servitor care era în stare să-i ofere o masă bună într-un han franţuzesc în care nu era nimic de mîncare, spre mîhnirea unui consilier imperial german, flămînd martor ocular al miracolului[38]. Atît Faust-ului istoric[39] cît şi personajului legendei li se punea în seamă capacitatea de a produce rafinate şi rare păsări şi vinuri din nimic[40].

Unde-i ironia, atunci? Prima noastră sursă asupra Faust-ului istoric, potrivit căreia numele acestuia era Georgius Sabellicus şi supranumele *Faust iunior*, e o scrisoare din 2 aprilie 1507 a abatelui Trithemius către prietenul său, astrologul Ioan Virdung din Hasfurt[41]. Personalitatea lui Trithemius e atît de complicată pentru oamenii nesofisticaţi de azi, încît această scrisoare e foarte greu de înţeles. De fapt, abatele era în acelaşi timp unul dintre cei mai proeminenţi magicieni ai timpului său şi unul dintre cei mai feroci adversari ai magiei. Am analizat aceste ambiguităţi în altă parte[42]. În acest caz special, eziţi dacă să atribui dispreţul lui Trithemius pentru Faust vînătorului de vrăjitoare sau profesionistului pornit să demaşte impostura în domeniul magiei.

Pe de altă parte, Trithemius era un catolic atît de pios încît cîţiva savanţi au făcut din el un important precursor al Reformei. Acest fapt ar putea fi luat drept o glumă sau un *mot d'esprit* de către aceia care nu pot recunoaşte Reforma

---

[28] *Ibid.*, pp. 15—16.
[29] *The Historie* (n. 4 *supra*), pp. 195—6.
[30] *Ibid.*, p. 211.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 212.
[33] *Ibid.*, p. 221.
[34] *Ibid.*, p. 196.
[35] *Tischreden* din 29 martie 1539, citat de Klaus Arnold. *Johannes Trithemius (1462—1516)*, Würzburg, Komissionsverlag, F. Schöningh, 1971, p. 180.
[36] Heidelberg, 1585, retipărit în *Theatrum de Veneficiis*, Frankfurt, 1586; cf. Arnold (n. 35 *supra*), p. 180; Will-Erich Peuckert. *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936, pp. 70 şi urm.
[37] Cf. *Eros et Magie...* (n. 26 *supra*), p. 218.
[38] *Ibid.*
[39] Sursele în Palmer and More (n. 1 *supra*), p. 98.
[40] *Ibid.*, cap. 42—3, pp. 207 şi urm.
[41] Tradus în *ibid.*, pp. 83 şi urm.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

drept ceea ce este, adică un *curent catolic fundamentalist*. Totuşi, acesta e purul adevăr. Cîţiva dintre prietenii lui Trithemius erau reuniţi într-o *Frăţie a lui Ioachim*, condusă de călugărul carmelit Arnold Bostius din Gent, al cărei scop era să apere ideea imaculatei concepţiuni a Sfintei Ana[43].

Reforma însăşi era plină de ambiguităţi. Eşti uimit să observi că Philip Melanchthon, menţionînd cei doi cîini ai lui Faust care erau crezuţi demoni, nu omite să reamintească faptul că Agrippa din Nettesheim (1486—1535) purta şi el cu sine demonul în formă de cîine[44]. Doctorul protestant Ioan Wier, care fusese discipolul lui Agrippa, respinge informaţia ca pură calomnie[45]. Dar ironia este că Melanchthon obişnuia să-l numească dispreţuitor pe Agrippa «porc» pentru că era autorul tratatului *Despre nesiguranţa şi vanitatea ştiinţelor şi tehnicilor*[46]. Pe vremea aceea nu era o lucrare care s-ar fi potrivit mai bine spiritului Reformei lui Luther[47], în măsura în care ea dezaproba toate formele de cunoaştere cu excepţia aceleia care derivă din graţia divină. Evident, asta nu putea să-i placă lui Melanchthon, strănepot al cabalistului Reuchlin-Capnio şi umanist desăvîrşit la 21 de ani. Furia evanghelică anti-intelectualistă avea pînă la urmă limitele ei. Astfel, Melanchthon, dintr-o mişcare, se descotorosea de Faust pentru că era sodomit şi necromant şi de Agrippa pentru că era necromant şi reformator de soi rău.

Ioan P. CULIANU

(Traducerea din engleză de Sorin ANTOHI)

(continuare în numărul viitor)

[43] V. n. 26 *supra*.
[44] V. *Éros et Magie*... (n. 26 *supra*), p. 225.
[45] Cf. Johannes Manlius, *Locorum communium collectanea... ex. lectionibus D. Philippi Melanchthoni*, 1536, trad. in A. Dabezies (n. 1 *supra*), p. 331.
[46] *De Praestigiis Daemonum, et Incantationibus ac Veneficiis Libri sex*, în Joannis Wieri... *Opera Omnia*, Amstelodami, Apud Petrum vanden Berge, MDCLX, II, v. 2, p. 111.
[47] Scrisă pe la 1526, publicată în 1530. V. Auguste Prost, *Les Sciences et les Arts occultes au XVI siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, vol. I, 1881, reprint, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1965, p. 22.
[47] *Ibid.*, pp. 108—12.

MUNTELE ŞI PEŞTERA

1. Strabon, VII, 3,5

Într-un celebru pasaj din cartea a VII-a a *Geografiei*, Strabon, contemporanul lui Burebista, pomeneşte despre muntele sfînt al dacilor, Kogaionon: «χαὶ τό ὄγος ὑπελήφθη ἱερν, χαὶ προταγορεύουσιν, οντως. ὄνομα δ αὐτῶ Κωγαίονον, ὁμώνυμ τῷ Παραρρεοντι Ποταμῷ» (... şi muntele a fost socotit sfînt şi l-au numit astfel. Numele său este Kogaionon, acelaşi cu al rîului din apropiere).

Este singura menţiune a istoriografiei antice în care apare numele muntelui, şi ea a provocat o incredibil de vastă literatură. Cea mai veche localizare a Kogaionului îi aparţine marchizului d'Anville, care îl identifica în 1768 cu muntele Caşin («Kaszon») din Carpaţii Moldovei[1]. De o anumită notorietate s-a bucurat identificarea cu muntele Gogany, situat lîngă Mika, la sud de Dunăre, propusă de Katanasich[2] şi reluată de C. Müller[3].

D. Frunzescu[4] indică un munte «Cocaion», cu o peşteră, în judeţul Argeş lîngă Olt; Xenopol[5] propune muntele

[1] d'Anville, *Géographie ancienne abregée*, Tome premier, contenant l'Europe, à Paris, chez Merlin, 1768, p. 318—319: «...*c'est ce qu'on retrouve précisément, avec un nom fort semblable, qui est Kaszon, aux confins de la Moldavie & de la Transilvanie*». Gr. C. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, Bucureşti, 1880, p. 687, citează şi o altă lucrare a lui d'Anville, pe care din păcate n-am putut-o consulta.
[2] P. Katanisich, *Orbis aniquemus ex tabula itineraria*..., Budae, 1824, p. 374.
[3] C. Müllerus, *Strabonis Geographicorum Tabulae XV instruixit*, Paris, 1858, p. 778, col. 2.
[4] D. Frunzescu, *Dicţionar tipografic şi statistic al României*, Bucureşti, 1872, p. 124.
[5] A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, I, Iaşi, 1888, p. 93, nota 10, şi p. 296.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Cocan din judeţul Muscel, citind o inscripţie antică în care apare «mons Caucazi» şi un «Caucalandensem locum» în Amm. Marcell, XXXI, 4.

Caucazul a mai ispitit şi pe I. Conea[6], care vede în Caucaz-Cozia argumentul aşezărilor monastice care ar fi perpetuat o tradiţie dacică a schimnicilor retraşi în vîrfuri de munţi. Geograful Al. Borza[7] a arătat că nu există în tot judeţul Argeş nici un munte Cocaion (acesta fiind o invenţie a lui Frunzescu) şi propune ca alternativă muntele Gugu din masivul Ţarcu din Banat, ipoteză pusă în circulaţie anterior de I. Conea[8], munte care are în vîrf o peşteră pe care tradiţia locală o imagina ca o încăpere cu o masă şi coloane de marmură şi locuită de un balaur de lemn cu solzi de aur[9]. Ipoteza e criticată de I.I. Russu[10]). Ca alternative geografice s-au mai propus munţii Ceahlău şi vîrful Omu[11]. R. Vulcănescu[12] consideră plauzibile atît identificările cu Godeanu (I. Conea) cît şi cu dealul Grădiştii sau Ceahlăul, şi optează pentru Grădişte ca fiind cel mai apropiat de hieropola principală a dacilor de la Sarmisegetusa Regia[13].

De fapt, C. Patsch[14] este primul care a sugerat amplasarea Kogaionului în munţii Orăştiei, în zona cetăţilor dacice de apărare, care începuseră în vremea sa să fie investigate arheologic. Ipoteza savantului german, reluată după război în urma campaniilor de săpături ale lui D. M. Teodorescu, apoi ale lui C. Daicoviciu şi echipei sale, s-a impus ulterior ca fiind cea mai acceptabilă datorită «incintei sacre» de la Sarmisegetusa Regia[15].

De-a lungul timpului au fost propuse şi o serie de soluţii etimologice, începînd cu H. Leo[16]), care a pus în legătură pe Κωγαιονον cu sanscritul *jôhuyate*, legat probabil de *juhoti* («sacrificiu»), fără să lămurească însă sensul termenului getic. Acest fel de soluţii etimologice pare suspect de facil; am identificat şi noi, în sanscrită, un termen asemănător foarte convenabil[17].

O soluţie surprinzătoare a dat Bessell[18]. *«Acum sînt şi mai înclinat să cred că muntele Cogaeonus era Zamolxis, ca Deceneu, deoarece în timpul lui Strabon, părţile interioare ale regiunii Daciei erau necunoscute, şi un astfel de loc cu peşteră putea ajunge numai cu numele la cunoaşterea romanilor.*

Pe de altă parte se poate considera că, în ce priveşte χωγαιονος, *fără îndoială este de menţionat* κατάγαιον οικήματορ, *(Herodot IV, 95 n.m.) Acum după cum am văzut mai sus, v.* καιαγαιος *nu semnifică nimic altceva decît v.* Ζαμολζις, *astfel încît, pentru acest cuvînt atît de şubred pînă acum, legătura este făcută pe bună dreptate de cei vechi şi chiar dacă forma după aceea s-a schimbat, nu însă şi sensul, el poate fi totuşi reconstituit. Schimbarea numelor din locuri îndepărtate este foarte frec-*

---

[6] I. Conea, *Corectări geografice în istoria românilor*, Bucureşti, 1938, p. 24.

[7] Al. Borza, *Sanctuarul dacilor* Κογαιονον în *Revista Institutului Social Banat-Crişana*, 1/1942, p. 649—672.

[8] I. Conea, *Clopotiva, un sat din Haţeg*, Inst. de Ştiinţe Sociale al României, 1930, p. 134; ipoteza e pusă, prudent, pe seama unui nenumit «cărturar bănăţean».

[9] Al. Borza recunoaşte că «peştera» este de fapt *«un culoar lung acoperit cu stînci surpate şi acoperite cu pămînt şi vegetaţie»*. El elimină munţii Orăştiei pentru că nu sînt înalţi şi nu au peşteri în vîrf (!).

[10] I. I. Russu, *Religia geto-dacilor, zei, credinţe, practici religioase* în *AISC*, V., 1944—1948, Cluj, p. 61—139: *«există multe vîrfuri de munţi cu numele românesc Gugu şi peşteri susceptibile a adăposti pe marele preot al dacilor»*.

[11] V. Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucureşti, 1989, p. 283; totuşi, de ce «Muntele Ascuns» ? Extrapolarea în cazuri particulare a unor concepte care sînt, la urma urmelor, produsele imageriei contemporane poate fi destul de riscantă.

[12] R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Bucureşti, 1985, p. 465.

[13] *Ibidem*, p. 113—114.

[14] C. Patsch, *Der Kampf um den Donauraum unter Domitian und Trajan*, în *Sitzungsberichte der philosophisch — historischen classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 217, 1 (1937), p. 79.

[15] C. Daicoviciu şi colab., în *SCIV* 2, 1.1951, p. 100—108; 4, 1—2, 1953, p. 173—180; 5, 1—2, 1954, p. 148—151; I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Bucureşti, 1977, p. 123.

[16] H. Leo, *Einige bemerkungen über die Sprache der Geten*, în *Zeitschrift fur vergleichende sprachforschung auf dem gebiete der deutschen, griechischen und lateinischen*, Berlin 1854, vol. III, p. 186—187.

[17] गोष्ठ — *jógu*, de la rădăcina *gu* «rugăciune», v. Monnier-Williams, *A. Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1960, p. 425. Probabil că în acest fel se mai pot găsi numeroase «etimologii».

[18] Guiglielmo Bessell, *De rebus Geticis*, Gottingae 1854, p. 46: *«Iam vero magis inclino in sententiam, qua Cogaeonsu nusmons erat Zamolxidis, quam qua Dicenei, quoniam temporibus Strabonis partes interiors regionis Dacorum parum innotuerant, ut loci cujusdam antrosi nomen solum ad Romanorum cognitione penetraret. Ex altera parte fortasse conjiciere licet, vocem* Κωγαιονος *profectam esse a mentione* καταγαίον οἰκήματος. *Iam supra vidimus, v.* κατάγαιος *aliud nihil significare, quam v.* Ζάμολξις *ita ut haec vox tam arcte cum re ipsa conjuncta summo jure apud veteres etiamsi forma postea mutata neque intellecta, servata esse posset.*

Permutationibus nominum ex remotissimo locis ortorum saepissime usi sunt vetere scriptores.

Si quidem κωγαιονορ ex καταγαιορ *profectum esse putare licet, multo magis cetera omnia, quae a Strabone traduntur, partim ex Herodoti narratione permutata, partim fictitia habenda sunt»*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vență la scriitorii vechi. Dacă întradevăr κωγαιονος *se poate citi ca provenind din* καγαιος, *mai multe, de altfel toate traducerile lui Strabon sînt provenite în parte din istoria modificată a lui Herodot, în parte sînt născociri*». Teza lui Bessell a fost reluată recent de N. Gostar şi V. Lica[19]. Într-adevăr, în faimosul pasaj al lui Herodot (IV 95) apare locuința subterană a lui Zamolxis (κατάγαιον δικήμα). O asemenea confuzie pare însă incredibilă. Mai întîi, deşi Strabon reia o serie de informații de la Herodot, el dă amănunte inexistente la înaintaşul său: informațiile despre teocrația getică şi asocierea rege-mare preot ca şi precizarea în legătură cu identitatea de nume a muntelui cu riul din apropiere sînt inexistente la Herodot.

În ce priveşte necunoaşterea de către contemporanii lui Strabon a interiorului Daciei, tezaurele de denari republicani din vremea lui Caesar şi Augustus[20] — adică tocmai cînd scria Strabon — şi intensa circulație a negustorilor greci şi romani în Dacia dovedesc exact contrariul[21]. Negustorii puteau aduce suficiente informații din Dacia, inclusiv despre Kogaion, care nu este plauzibil să fi fost un secret în epocă, şi numai trecerea timpului şi o anumită literatură hagiografică l-au plasat în mitologia nebuloasă a unei misterioase *Shambala* autohtone.

Pe de altă parte, o coruptelă din κατάγαιον este iarăşi greu de admis, pentru că textul lui Herodot trebuia să fie cunoscut oricărui om cultivat din vremea lui Strabon, şi o asemenea eroare grosolană ar fi fost imediat amendată de contemporani.

Dacă am insistat asupra acestei probleme, este pentru că ea ilustrează foarte bine o anumită mentalitate: apelul la aşa-zisele inexactități şi născociri ale anticilor, atunci cînd textele lor nu se potrivesc ideilor preconcepute ale istoricilor moderni.

Ipoteza lui Bessell nu a fost, de altfel, acceptată de Tocilescu[22], care pare să admită mai degrabă anti-ipoteza lui Roesler[23]); acesta atrăsese atenția asupra unui pasaj din Macrobius (*Saturn.* I, 18), în care e vorba de ritualuri legate de cultul lui Sabazius la traci, cult asemănător cu al lui Zalmoxis. Roesler a conchis că «locuința subterană» κατάγαιον δικήμα a lui Herodot provine dintr-o neînțelegere datorită asemănării de nume a muntelui în asociație cu unele împrejurări ale cultului care indicau subpămînteanul. Respinsă de Russu[24], ipoteza conține totuşi un dram de adevăr, din motive pe care vom încerca să le arărăm mai jos.

O altă soluție etimologică a dat Tomaschek[25]; χωγαιονος ar deriva de la *qeug* sau *qug*, lit. kugis, «convexitas, concavitas» şi αἰFών, skr. *eva*, *âyu* — şi ar semnifica «colină» sau «peşteră a vieții».

O recentă şi mai mult decît discutabilă ipoteză lansează I. Bogdan[26], care identifică Kogaionul cu vîrful Cucurbetea din munții Bihorului (Cucurbeta — Cuca lui Ion, sau Cocaion, coruptă de greci la Kogaion). N-ar fi trebuit; poate, să ne oprim la acest soi de «soluții etimologice», dacă ele n-ar prolifera, în vremea din urmă.

În sfîrşit, I.I. Russu[27]) consideră că termenul este suspect, neaparținînd lexicului traco-dacic, părere împărtăşită şi de M. Eliade[28]. I.I. Russu a observat[29] pe bună dreptate că există numeroase vîrfuri de munți cu numele românesc Gugu, care ar putea fi identificate cu Kogaionul.

De altfel majoritatea «etimologiilor» s-au bazat pe consonanța facilă *Koga — goga — gog (gug)*, ceea ce a avut darul să complice la urma urmelor lucrurile. Există numeroase oronime româneşti de tipul: Gugu, Goganul, Godeanu; «gogan» este termen generic pentru «munte»[30].

Numeroase nume de localități au la bază o formație similară: Gogan, Godineşti, Gogan Varolea[31] etc. Ca nume de persoane este extrem de răspîndit nu numai la nord, ci şi la sud de Dunăre, la aromânii din Macedonia: Goga, Gogu, Gogan, Gogancea, Gogea, Goglea, Gogoiu, Gogolea, Gogoncea, Gogonțea, etc. [32].

---

[19] N. Gostar, V. Lica, χωγαίονον — *Strabon VII, 3, 5*, în *Anuarul* Inst. de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol», XVIII, 1980, p. 623—267.

[20] V. Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1982, p. 623—627.

[21] V. Pârvan pomeneşte pe acei *cives Romani negotiandi causa in Dacia consistentes* (cetățeni romani aşezați în Dacia pentru negoț); *Getica*, p. 611.

[22] Gr. C. Tocilescu, *op. cit.*, p. 686 (4).

[23] Roesler, *Das vorrömische Dacien*, în *Sitzungsberichte der philosophisch — historischen classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1864, p. 363—364.

[24] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 93—94. Pentru explicația «asemănării de nume» a termenului κωγαιονον cu noțiunile generice pentru subteran, v. infra § 3.

[25] W. Tomaschek, *Die alten Thraken-eine ethnologische Untersuchung*, în *Sitzungsberichte. . .*, 130 (1893), II, p. 65.

[26] I. Bogdan — *Cogaionon the «holy mountain» of Dacia*, Milano, f. a.

[27] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 93—94.

[28] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Bucureşti, 1980, p. 73.

[29] v. *supra*, nota 10.

[30] *Revista istorică* XVI, 372, apud. N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, Bucureşti, 1963.

[31] *Dicționarul numirilor de localități cu poporațiune română din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Sibiu, 1919.

[32] N. A. Constantinescu, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Termenul nu reprezintă, cum consideră Al. Graur[33] şi N.A. Constantinescu[34] o formaţiune de la Gogos — Gheorghios (gr. «agricultor»), ci o formaţiune paralelă cu cea din limba greacă, de la temele indoeuropene *ghe-, gi-, gag-, gog-* care sînt legate de noţiuni ca «pămînt, glie, cavitate» înrudite semantic, la fel ca şi noţiunile, şi ele feminoide, de «sîn, pîntece, uter».

Rădăcinile i.e. *Kēu, Keua* — «încovoiere, curbură, cavitate»: *geu-, gau-, gu-* «a îndoi, a se încovoia»; *gag-, gōg-* «ceva rotund, bulgăros prin extensie, bulgăre de pămînt, glie»; *ghegh* — «încovoiere, sîn, piept, burtă, pîntece»[35] formează o aceeaşi linie semantică a pămîntului germinator cu aspect terifiant. Este inutil să reluăm şirul de monştri primordiali feminoizi de tipul Tiamat, Gaia, etc. care stau, în multe mitologii, la baza cosmogoniilor.

Sued. *Koka* «bulgăre de pămînt», germ. *kokan* «pline rotundă, tortă», lit. *gūoge* «căpăţînă», etc.[36]) sînt paralele în alte limbi pentru vechi-românescul *gugu, goga (n)*, care este un termen de substrat cu semnificaţia generică de «vîrf ţuguiat, bulgăre (de pămînt), munte» care a format o familie numeroasă. Numele de persoane Gogu, Goga etc. derivă de altfel, de la acelaşi radical. Este, deci, încă o dată inutil să se caute Kogaionul printre vîrfurile de munţi cu nume formate de la acest radical, cum s-a mai încercat recent[37].

Arheologii sînt astăzi aproape unanimi în a considera Grădiştea Sarmisegetusei drept anticul Kogaion, aceasta exclusiv pe baza descoperirilor din incinta sacră[38]. Această interpretare merită o discuţie detaliată, pe care o vom întreprinde mai jos.

Să notăm deocamdată o neaşteptată confirmare a acestei presupuneri: radicalul i.e. *Kagh-, Kogh-* cu semnificaţia «a închide, a îngrădi, ţarc îngrădit», *Kaghio* — «închidere»[39]) oferă o soluţie plauzibilă etimologic pentru *χωγαλοvον* din textul lui Strabon (*-on* reprezentînd un sufix reduplicativ grecizant, la fel ca în Peli-on Heli-on, Orgy-on etc). Or, acesta nu reprezintă altceva decît denumirea getică, pe care o perpetuează termenul actual *Grădişte*, presupus a fi slav, şi care, altfel, n-ar avea nici un sens dată fiind topografia locului.

În acest fel, *Grădişte* traduce de fapt numele vechiului Kogaion: «loc îngrădit». Apa *Grădiştii* («rîul cu acelaşi nume» din textul *Geografiei*) este o confirmare în plus.

Marchizul geograf d'Anville nota, de altfel, în sec. XVIII[40]: «... *la ville qui font dominante en tout le pays* [...] *& qui sous le nom de Sarmizegethusa ayant servi de résidence a Décébale* [...]. *Des ruines conferent un reste de magnificence en ce lieu* [...] *& est appelle Vorhel, ce qui signifie siège ou emplacement de la ville, autrement Gradisca, ce qui le dénoteroit de même*»

De altfel fenomenul nu este neobişnuit: un alt exemplu este seria *Axi-upa — Cerna-vodă-Kara-su*, care traduce din geto-dacă în slavă şi apoi în turcă noţiunea «apă neagră»[41]. Termenul daco-getic ar fi putut să fie *Koghio (n)*, cu sensul de «îngrăditură, loc îngrădit» provenit din i.e. *Kagh— Kogh-*, la fel cu v. bret. *Kae* «îngrăditură de mărăcini, gard», corn. *Kē* «îngrăditură», v. germ. *hag* «gard viu», v. sax. *haga* «gard», lat. *caulae (*caholae)* «împrejmuire, dar şi cavitate»[42]). Se observă de altfel că o atare formaţiune daco-getică este aproape identică cu forma radicalului i.e., cu sufixul *-ion* transliterat *-aion* de Strabon, ceea ce paleografic nu este prea greu de explicat. În ceea ce priveşte menţinerea neschimbată a rădăcinii i.e., se ştie că oclusivele surde sînt continuate în limbile tip satam prin aceleaşi sunete: deci K>K, o este păstrat ca atare, **gh.>gh.**[43]. Pe de altă parte, pare suficient de realist să admitem că sanctuarele principale ale Daciei au fost ridicate pe muntele sfînt, şi nu aiurea, chiar dacă într-o fază incipientă a evoluţiei religioase sihăstria primitivă a marelui preot pare mai plauzibilă. Dar o dată cu centralizarea puterii politice din vremea lui Burebista, trebuie să se fi petrecut, cu necesitate (şi Strabon ne-o spune clar!) şi evoluţia, centralizarea şi specializarea puterii religioase cu inevitabila dogmatizare; ori, sanctuarele cele mai vechi de la Gră-

[33] Al. Graur, *Nume de persoane*, Bucureşti, 1965, p. 60.
[34] *Ibidem*, p. 66.
[35] J. Pokorny — *Indogermanisches etymologisches worterbuch*, I. Berlin & Munchen, 1959, p. 349, 424.
[36] J. Pokorny, *op. cit.*, p. 349.
[37] E. Agrigoroaiei, *De la Kogaion la Godeanu*, în *Contemporanul* nr. 52/1985, p. 10.
[38] H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj-Napoca, 1972, p. 82; I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Bucureşti, 1977, p. 186.
[39] J. Pokorny, *op. cit.*, p. 518.
[40] d'Anville, *op. cit.*, p. 315; Este drept că geograful francez se referea probabil la ruinele romane; dar importantă şi semnificativă este transmiterea nealterată a sensului în diferitele limbi.
[41] V. şi L. Wald, D. Slusanschi, *Introducere în studiul limbii şi culturii indoeuropene*, Bucureşti, 1987, p. 109, nota.
[42] J. Pokorny, *op. cit.*, p. 518.
[43] v. I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, p. 148—149; Th. Simenschy, Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indo-europene*, Bucureşti, 1981, p. 252.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

dişte nu sînt, după cum o indică săpăturile, anteriare secolului I î.e.n.

2. «Un fel de peşteră»

Dacă acceptăm, în faţa probei menţionate mai sus, că dealul Grădiştii este anticul Kogaion, problema *peşterii* trebuie şi ea reconsiderată. Singurul text antic care o menţionează este de altfel, acelaşi paragraf al *Geografiei* lui Strabon: «χαὶ χαταλαβόντα ἀντρῶδές τι χωδίον ἄβατον ἰοῖς ἄλλοις ἐνταῦθα διαιᾶθας, απάνιον ἐνιογχάνονια ιοῖς ἐχῖος, πλήν χοῦ βατλέως χαί ιῶν θεραπόντων».

«χαὶ χαταλαβόντα ἀντρῶδές τι χωρίον ἄβατον...» a fost tradus de majoritatea comentatorilor ca: «şi găsim într-un loc inaccesibil o peşteră...[44]».

Numai Bessell, («loco quodam antroso»[45] şi recent F. Vanţ-Stef[46] au tradus ἀντρῶδέρ prin «un fel de peşteră».

Într-adevăr, ἀνΐρῶδές nu înseamnă «peşteră», ci «ceva asemănător unei peşteri», (ἄντρον, εἶδος)[47]) — ceea ce schimbă fundamental datele problemei. În textul lui Strabon, ἀντρῶδές este o figură de stil. Nici stilistic, nici logic, într-o comparaţie cei doi termeni nu pot desemna o aceeaşi noţiune; cu alte cuvinte, nu poate fi comparat un lucru cu el însuşi. În acest fel «peştera» care a obsedat pe cercetători dispare cu desăvîrşire. Ceea ce trebuie să căutăm este nu o grotă naturală, ci acel «ceva» pe care Strabon l-a asemuit cu o grotă. De fapt ἀντρῶδές se acordă bine cu χαταγαιον οἴχημα (locuinţa subterană) din textul lui Herodot (IX, 95), ceea ce a fost de altfel remarcat, şi l-a condus pe Bessell la ipoteza sa discutată mai sus (§1). I.H. Crişan[48] şi D. Antonescu[49] au sugerat posibilitatea unor clădiri cu etaj în care subsolul (sau parterul) ar juca rolul de «subterană» în cultul lui Zamolxis. I.H. Crişan a propus în acest scop sanctuarul cu 60 de discuri de pe terasa a XI-a, în timp ce D. Antonescu a optat pentru sanctuarul mare circular, bazîndu-se pe o serie de reliefuri de pe Columna Traiană (reliefurile cu nr. 101, 103, 46, 47, 48, 87, 88, 95). D. Berciu[50] citat de I.H. Crişan[51] şi C. Daniel[52] a descoperit la Ocniţa în jud. Vîlcea (considerată ca fiind antica Buridava) o clădire de cult cu 3 încăperi subterane, fapt care pare să vină în sprijinul acestor ipoteze. Din păcate, incompleta descriere al lui D. Berciu nu ne poate ajuta să ne facem o idee despre cele 3 încăperi subterane; mai mult, caracterul «sacru» al complexului se bazează numai pe o mască de bronz masculină, o cană cu un pătrat şi un punct incizate, şi vasul cu inscripţia *Thia Markos*, ceea ce este cam puţin pentru a califica cele 3 încăperi ca subterană servind drept loc de cult pentru adepţii lui Zamolxis. Comparaţia cu bazilica pitagoriciană de la Porte Maggiore, descoperită de J. Carcopino[53], citat şi de C. Daniel[54], nu se impune. În cel din urmă caz este vorba de o clădire a epocii elenistice, şi, dacă ipoteza lui Carcopino este corectă, avem de-a face cu un pithagorism «adus la zi» şi modificat în acord cu spiritul epocii, în care «misteriile» erau la modă în anumite medii ale lumii romane. Sîntem aici foarte departe de indicaţiile — e drept, sumare, — ale lui Herodot şi Strabon; în amîndouă textele, Zamloxis se retrage *singur* în subterana (sau peştera) sa, cultul fiind celebrat la lumina zilei. Dar există un alt fapt care face improbabile ipotezele «sanctuarelor cu subsol»; într-adevăr, la Rudele, Meleia, Pustiosul etc... s-au descoperit urmele unor edificii asemănătoare, este drept, de proporţii mai reduse[55], ceea ce ar duce la concluzia că existau mai multe «dublete» ale locuinţei zeului, dar fără «subterană». De fapt aproape fiecare cetate dacică avea o zonă «sacră» situată în afara incintei fortificate[56], şi avem convingerea că acolo unde ea nu a fost descoperită, este pentru că cercetarea arheologică nu a explorat întregul perimetru.

3. O grotă simbolică

«τι χωρίον ἄβατον» mai înseamnă şi «loc inviolabil, sacru»[57]), ceea ce vrea

---

[44] v. Pârvan, *Getica*, p. 151 sq; H. Daicoviciu, *Dacii*, p. 190; *Izvoare*... I, p. 231, etc.

[45] Bessell, *op. cit.*, v. şi N. Gostar, V. Lica, *op. cit.*

[46] Strabon, *Geografia*, vol. II trad. F. Vanţ-Stef, Bucureşti, 1974, p. 166.

[47] Bailly, «*Sembleble a une caverne*», *sub voce* ἀντρο-ειδής, ής, ές, Lidell-Scott-Jones «*like caves*», *sub voce* ἀντρο-δίαιτος.

[48] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 454.

[49] D. Antonescu, în *Arhitectura* nr. 5/1977.

[50] D. Berciu, în *Apulum* 13/1975, p. 615—616.

[51] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 454.

[52] C. Daniel, *Misterele traco-helenice şi misterele lui Zalmoxis*, în *Luceafărul* din 23 febr. 1985.

[53] J. Carcopino, *La basilique pithagoricienne de Porte Maggiore*, Paris, 1926. Cluj-Napoca, 1983, fig. 11; D. Antonescu.

[54] C. Daniel, *op. cit.*

[55] v. I. Glodariu, *Arhitectura dacilor Introducere în arhitectura dacilor*, Bucureşti, 1984, p. 67—88, şi fig. 51—52.

[56] I. Glodariu, *op. cit.*, fig. 27; D. Antonescu, *Introducere*..., fig. 57, 71.

[57] v. Bailly: «*sacree, saint, inviolabile*».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

să însemne nu un vîrf de munte greu de escaladat, ci pur şi simplu *o interdicţie formală privind accesul*. Într-adevăr, spaţiile considerate sacre sînt inaccesibile celor neiniţiaţi. Este inaccesibilitatea proprie oricărui *loc consacrat*, pe care a perpetuat-o şi religia creştină pînă în zilele noastre şi care, în nenumărate variante, se regăseşte în toate religiile, fie primitive sau elaborate, şi este unul din elementele definitorii ale sacralităţii oricărui templu, aşezare sau locuinţă.

Cu ἄλλοις, care se poate traduce: «cei de alt neam, străinii (de cult)», cu alte cuvinte *cei neiniţiaţi*, în timp ce ἰδὼν θεραπόντων, cu referire prin genitivul plural al articolului la *Zalmoxis*, nu la *Basileus*, desemnează pe îngrijitorii cultului, acei *homines religiosi*, oameni de viţă nobilă intraţi voluntar în slujba divinului — atît de diferiţi deci de δούλου[58] — putem încerca o traducere a pasajului;

«Şi luînd în stăpînire un loc anumit asemănător unei peşteri, sacru şi deci inviolabil astfel pentru cei neiniţiaţi, a trăit aici o viaţă de ascet, întîlnindu-se rareori cu cetăţeni, decît numai cu regele şi cu oficianţii cultului său».

În acest fel, accentul pasajului cade asupra lui Zalmoxis şi a cultului său esoteric, şi nu asupra Kogaionului, amintit în treacăt, de Strabon, ca un amănunt suplimentar la sfîrşitul paragrafului — fapt care a dus la falsificarea regretabilă a sensului originar.

Dar problema devine abia de acum încolo interesantă pentru că *muntele şi peştera* formează, cred, una din cele mai venerabile expresii, *în termeni spaţiali, ale coincidenţei contrariilor*.

Pentru gîndirea simbolică, această coincidenţă pare să exprime natura profundă şi misterioasă a sacrului, capabil de a se multiplica la nesfîrşit în termeni disjuncţi şi complementari şi care şi-a găsit expresia în mituri, simboluri şi alegorii spaţiale.

Vine în timpul lui Strabon, ea a rămas nealterată şi a guvernat gîndirea cu o autoritate de care ne putem da seama fie şi numai urmărind înverşunarea cu care, un secol şi jumătate, geografi, lingvişti, istorici şi arheologi au căutat *muntele cu peştera inaccesibilă* a profetului-zeu Zalmoxis...

Din acest punct de vedere, problema nu este, decît în subsidiar, aceea a existenţei *reale* a binomului munte — peşteră, ci în primul rînd aceea a persistenţei sale extraordinare ca expresie a Imaginarului. De altfel, în vremea lui Strabon ele reprezentau deja un clişeu cultural; substratul arhaic al gîndirii simbolice fusese filtrat de orfism, pithagorism şi legendele evhemerizante ale lui Minos cretanul, ale asceţilor şi prezicătorilor de tot felul din Grecia presocratică, şi desigur, este prezent în mitul platonic al peşterii[59]. Într-un fel, redescoperind şi revalorizînd substratul arhaic, ele au pregătit terenul carierei «moderne» a motivului, care trece, după alchimia medievală — cu tema «muntelui găurit» — în terminologia scientistă a epocii mai recente care îşi imaginează, şi ea, o lume «polarizată» în entităţi complementare, apte, (odată reunite) să refacă întregul primordial. Ca şi cum un izvor subteran care, alimentat din straturile geologice şi continuînd să formeze deasa şi fina pînză freatică din adîncuri, dă totuşi naştere, la suprafaţă, fluviului a cărui curgere este singura vizibilă. Sursa sa vie este ascunsă; dar cum raţiunea de a fi a izvorului nu este fluviul, şi nici ultima sa consecinţă, el continuă să aibă o complicată existenţă necunoscută şi imprevizibilă.

Revenind la cultul lui Zalmoxis, se naşte acum întrebarea dacă exista, dacă nu în spaţiul fizic, atunci în spaţiul spiritual al geţilor, un corespondent al peşterii. Cu alte cuvinte, ce anume ar putea justifica acel ἀντρῶδές din textul lui Strabon?

---

[58] *Ibidem, sub voce* θεραπόντων.

[59] Este de notat, de altfel, paralela frapantă cu expresia platonică din *Republica*, 514 a: ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήτει, σπηλαίωδει «oameni izolaţi locuind într-o încăpere subpămînteană asemănătoare unei peşteri», text care ar putea fi veriga de legătură între «încăperea subterană» a lui Herodot (κατάγαιον οἴκημα) şi «spaţiul inviolabil asemănător unei peşteri» (ἀντρῶδές τιχωρίον ἄβατον) din textul lui Strabon.

Or, ştim din *Charmides* că Platon cunoştea unele lucruri, pe care nu le găsim la alţi autori antici, despre religia lui Zalmoxis; cred că aceasta este o temă asupra căreia ar merita să ne oprim mai îndeaproape.

Nu mi se pare, aşadar, imposibil ca însăşi mitul peşterii, aşa cum îl cunoaştem, să fi fost măcar în parte, sugerat lui Platon de unele împrejurări ale cultului getic.

[60] J. Pokorny, *op. cit.*, p. 518; G. Guţu, *Dicţionar latin-român*, Bucureşti, 1983, p. 171.

Este de reamintit, în context, etimologia marelui savant din secolul trecut W. Tomaschek (*v. supra* § 1).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

După cum am văzut, sensul originar al radicalului indo-european *kagh-, kogh-* «a îngrădi, loc îngrădit» nu poate fi despărţit de noţiunea de «cavitate», ca în latinul *caulae* (**caholae*) «cavitate», dar şi «împrejmuire de templu sau altar» prin extensie «îngrăditură»[60]. Radicalurile indo-europene au conservat în mod uimitor sub raport semantic un lanţ semiotic care leagă peştera, îngrăpitura (cu sensul de circumscriere a unui spaţiu sacru) cu noţiunile legate de cavitate care reprezintă, întotdeauna, aspectele unei zeităţi feminoide primordiale.

Aceasta explică — la nivelul limbajului — sensul arhaic al sanctuarelor — locuri îngrădite despărţite de spaţiul profan, cărora ideea de *descensus* le este indisolubil legată şi care, la origine, reprezintă manifestarea vizibilă a unei zeităţi chtoniene.

În mod originar, nu pot fi despărţite aceste noţiuni: spaţiu sacru — îngrăditură — cavitate — zeitate primordială feminoidă.

Pentru gîndirea simbolică, orice spaţiu îngrădit este sacru, şi orice spaţiu sacru reclamă o separare de spaţiul înconjurător, ceea ce îi asigură, pe de o parte, putinţa de manifestare, şi pe de alta îl apără de forţele distructive ale «spaţiului exterior»[61].

Aceasta este valabil nu numai pentru spaţiile legate de cult, ci — şi aceasta este semnificativ — pentru orice spaţiu edificat cu respectarea unor norme şi reguli care transformă *construirea* în *edificare:* aceste reguli, odată îndeplinite, au menirea de a face din spaţiul amorf un spaţiu «cosmizat», supus unor legi care emană din el însuşi, dar legi *inteligibile* pentru gîndirea simbolică, pentru motivul că sînt de aceeaşi natură cu legile care guvernează această gîndire. Cu alte cuvinte, natura spaţiului este identică aici cu natura logicului.

[61] G. G. Jung a imaginat o structură polarizată a psihicului uman, în care spaţiul «cosmizat» descris şi valorizat de pacienţii săi — şi numit de el «mandala» (extrapolînd, poate exagerat, un termen al iconografiei hinduse) corespunde *conştiinţei*, în timp ce «spaţiul exterior» este echivalentul şi proiecţia *inconştientului*.

Acum se explică poate mai bine şi numele muntelui Kogaion, ca Grădişte, loc îngrădit, interzis, împrejmuire a unei incinte sacre inaccesibile neiniţiaţilor.

Este de menţionat faptul semnificativ că accesul se făcea, în antichitate, pe un drum pavat şi acoperit[62], care coboară spre incinta sacră. Or, sensul acestui *descensus* nu poate scăpa: este coborîrea rituală în altă lume, condiţie a nemuririi, rezervată numai celor iniţiaţi. Este inutil să reluăm aici şirul nenumărat de eroi mitologici care şi-au asigurat nemurirea (sau au încercat s-o facă) coborînd într-o peşteră subpămînteană; această coborîre este, înainte de a fi o probă fizică, un exerciţiu spiritual.

Cunoaşterea extatică a lumii de dincolo este ceea ce conferea imortalitatea celor iniţiaţi.

Iată de ce cred că avem motive să considerăm că *întreaga incintă sacră poate fi asimilată unei vaste grote simbolice.* Ea a fost construită prin săparea şi terasarea cu mari eforturi, a unei porţiuni a dealului de micaşist, atît de puţin potrivit, de altfel, pentru construcţie. Peştera nu este aici un fapt geologic, ci unul simbolic şi psihologic şi, atîta vreme cît în limbă *cavitatea* este solidară cu *sanctuarul* şi *îngrăditura*, trebuie observat că noţiunea modernă de «peşteră» nu-şi află acoperirea în mentalitatea arhaică, pentru care sensurile îşi păstrau încă o indeterminare originară de a cărei bogăţie gîndirea nu a încetat, de atunci, să se îndepărteze.

Radu DRĂGAN

[62] v. relieful nr. C 11 de pe Columna Traiană, în D. Antonescu, *op. cit.*, fig. 115.

N. B. Ideile expuse sumar în acest text — care intenţionează să fie numai un paragraf al unei mai ample demonstraţii — meritã, cred, reluate. Pentru cã gîndirea simbolicã şi produsul ei, Imaginarul, formează o structură coerentă şi logică, iar mitul lui Zalmoxis nu poate fi înţeles decît ca element al unei serii mai ample care formează un capitol semnificativ pentru istoria gîndirii. Voi încerca, pe cît îmi va sta în puteri, să-i schiţez coordonatele. În numărul viitor: «Cîte ceva despre arhetipurile spaţiului».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

REPERE MAGICO-MITICE ALE LOCUIRII TRADIȚIONALE

Tema acestei sesiuni de comunicări *(Natură și Cultură)*[1] are un viciu (e prea generală), dar și o virtute (e foarte generoasă). O eventuală istorie a relației dintre *Natură* și *Cultură* s-ar identifica, în bună măsură, cu istoria umanității însăși, iar sondarea în profunzime a acestei relații ar avea ca rezultat o mai adecvată înțelegere a condiției umane. Este, în orice caz, o zonă presărată cu multiple capcane, unele greu de evitat. Una dintre ele ar fi aceea de a considera omul ca fiind prins între ciocanul culturii și nicovala naturii. Relația Natură-Cultură nu se consumă (numai) în afara omului, ci (mai ales) înăuntrul lui. Fiind generat de natură și generator de cultură, omul este produsul simbiozei dintre o ființă culturală și una naturală. O altă posibilă capcană este aceea de a considera cele două concepte majore, luate în discuție, ca având cîte o singură accepțiune. Polisemantismul termenilor *Cultură* și, respectiv, *Natură* — situație care ridică la pătrat numărul de relații posibile între diversele lor sensuri — obligă la o prealabilă și atentă definire a conceptelor cu care se operează și, mai ales, la o prudentă și nuanțată generalizare a concluziilor. Vom pune, deci, sub zodia relativului gîndurile care urmează, chiar dacă ele vor fi, uneori, tranșant formulate.

•

Diferiți antropologi și filozofi ai culturii — printre care trebuie amintiți Leo Frobenius *(Paideuma,* 1920), Oswald Spengler *(Untergang des Abendlandes,* 1923), Lucian Blaga *(Trilogia culturii,* 1944) — au încercat să definească relația de interdependență dintre cultura unei colectivități etnice și spațiul natural pe care aceasta îl amenajează și îl locuiește. La rîndul lor, etnologi și istorici ai religiilor — P. Saintyves, Arnold van Gennep, Karl Kerenyi, Mircea Eliade, Ernest Bernea, Paul H. Stahl, R. Vulcănescu, Ion Ghinoiu și alții — de pe poziții și cu mijloace diferite, au pus în evidență normele mitice și rituale conform cărora erau întemeiate, organizate și protejate așezările tradiționale.

Din perspectiva mentalității arhaice și tradiționale, edificarea unei case sau întemeierea unei localități sînt reiterări simbolice ale creației lumii: *«Orice nouă întemeiere umană este, într-un fel, o reconstrucție a lumii»*[2]. Așa cum în miturile cosmogonice — inclusiv în cele românești — creația cosmosului începe din *centrum mundi*, tot astfel întemeierea unei noi case sau localități debutează din același *buric al pămîntului* (vatra casei sau a satului), un *topos* consacrat și prestabilit în mod magico-ritual. În diferite legende cosmogonice românești, «centrul» de unde începe și în jurul căruia se întemeiază macrocosmosul, este punctul unde se înfige arma/ unealta zeului demiurg: *«Dumnezeu umblînd pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pămînt»*[3], sau: *«(Dumnezeu) și-a aruncat baltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare»*, în jurul căruia *«Dumnezeu făcu lumea»*[4]. Similar se petrec lucrurile în cazul întemeierii unui microcosmos[5]; satul, casa, biserica erau edificate pe locul (în jurul) punctului consacrat unde a căzut săgeata/ securea sau unde a fost înfipt parul: *«Cînd se întemeia un sat — susține o tradiție de la sfîrșitul secolului* XIX *— cel dintîi om bătea un par în pămînt, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau case și așa lua ființă un nou sat»*[6].

---

[1] Acest text a fost prezentat la sesiunea de comunicări științifice *Natură și Cultură în arhitectura sfîrșitului de secol. O dezbatere despre poietica locuirii*, sesiune desfășurată la Institutul de Arhitectură «Ion Mincu» din București, la 13—14 mai 1988 (organizatori: arhitecții Mircea Enache, Florin Colpacci și Mihai Popescu, de la colectivul «Arhitectură și urbanism» al *Asociației Oamenilor de Știință*). Inițiată și organizată pe principiul abordării interdisciplinare a temei, sesiunea a reunit peste 30 de comunicanți care au abordat complexa problematică a *locuirii* din perspectivele arhitecturii, filozofiei, etnologiei, lingvisticii, ecologiei, antropologiei culturale, artei plastice etc. Editura «Meridiane» s-a oferit să publice un volum cuprinzînd textele comunicărilor respective, cartea fiind inclusă în planul editorial al anului 1990. Dar, informat de această inițiativă, fostul *Consiliu al Culturii* a trimis editurii, în noiembrie 1989, o adresă în care se pretindeau următoarele: *«Volumul va aborda, în lumina sarcinilor și orientărilor secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu, privind modernizarea și sistematizarea localităților, cîteva probleme esențiale privind estetica edilitară contemporană...»*. Autorii comunicărilor au refuzat categoric să se supună unei astfel de manipulări, nu doar străine, dar chiar opuse spiritului sesiunii. Comunicările prezentate nu numai că nu au fost concepute «în lumina sarcinilor și orientărilor» dictatorului «privind modernizarea și sistematizarea localităților», dar bună parte dintre textele prezentate au încercat să submineze această politică barbară în care omul ca individ, colectivitățile etnice, tradițiile arhitectonice și patrimoniul arhitectonic național erau în mod brutal sacrificate.

[2] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974, p. 373.

[3] Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903, p. 15.

[4] Tony Brill, *Legende populare românești*, București, Ed. Minerva, 1981, p. 90—91; vezi și p. 245—246.

[5] Vezi Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Ed. Minerva, 1989, p. 84—95 și p. 121—125.

[6] Ion Ghinoiu, *Considerații etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a așezărilor*, în *R.E.F.* nr. 2/1979, p. 197—204.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Acest *loc consacrat* nu fixa doar centrul simbolic al aşezării *(vatra satului)*; el se suprapunea «centrului lumii». «*Satul* — scria Lucian Blaga — *nu este situat într-o geografie pur materială şi în reţeaua determinantelor mecanice ale spaţiului, ca oraşele; pentru propria sa conştiinţă, satul este situat în centrul lumii... Satul se integrează într-un destin cosmic*»[7]. Pentru mentalitatea tradiţională, prin acest *topos* central trece *osia lumii (axis mundi)* — axă în jurul căreia se organizează lumea pe verticală, axă care uneşte, dar şi desparte palierele cosmice: «*Satu e aşa în mijlocul lumii*» — susţineau ţăranii români, în plin secol XX. «*Noi aşa zicem că aici e* **osia pământului şi a cerului**; *toate-n lume au o rînduială şi rînduiala asta e*»[8]. Chiar termeni ca *osia pământului şi a cerului* sau *crugul cerului* sugerează, cum nu se poate mai fericit, devenirea cercuală a micro- şi macro-cosmosului în jurul punctului său central. În legendele cosmogonice româneşti, turtiţa originară de pământ este extinsă cercual — prin puterea magică a Demiurgului — în toate cele patru direcţii ale spaţiului haotic. Similar, conform tradiţiei, mărimea şi forma satului se stabileau prin tragerea cu arcul, de la stîlpul aşezării, în toate direcţiile. «*Tehnici asemănătoare, de pildă aruncarea securii sau a ciomagului dintr-un punct central, se foloseau şi pentru determinarea formei şi mărimii gospodăriilor şi prisăcilor*», iar «*hotarele (satelor) se extindeau pînă în punctele unde nu se mai auzea toaca de lemn, special bătută în mijlocul vetrei satului*»[9]. O dată determinate *centrul* şi *raza* satului, se putea stabili — de regulă prin tragerea unei brazde — *perimetrul*, hotarul «circular» al satului: *ocolul, ocolniţa*, cum apar în vechi documente de hotărnicie, de la slavul *okolu* = = cerc şi *kolo* = roată. «*Cînd se înfiinţa un sat* — declară ţărani de la sfîrşitul sec. XIX — *vatra satului se înconjura cu o brazdă; nimeni n-avea voie să-şi pună casa afară din brazdă*»[10].

Sigur că a instaura modelul morfologic al unei realităţi complexe şi polimorfe (cum este satul tradiţional românesc) are dezavantajul de a simplifica şi de a uniformiza realitatea modelată, dar are simultan avantajul de a-i recupera o esenţă, altfel inefabilă. Încercările de a propune/impune un *model topografic* al satului tradiţional s-au dovedit a fi utopice; topografia unei localităţi este o funcţie de prea multe variabile naturale şi culturale. Ne putem totuşi asuma riscul de a restaura (nu de a instaura) o imagine a *satului-idee* (cum l-a numit Lucian Blaga), *un model utopografic* al satului arhaic şi tradiţional. Cu alte cuvinte, nu căutăm imaginea ideală a satului propriu-zis, ci pe cea a modului în care el era receptat prin prisma mentalităţii mitice a chiar celor care îl locuiau.

Pentru individul sau familia satului arhaic, punctul central al existenţei este *vatra casei*, un centru consacrat şi stabilit într-un mod magico-ritual cunoscut[11]. În jurul acestui «punctiform» spaţiu central, este organizat un al doilea spaţiu cultural, cel mai intim: *casa* (nu *o casă*, ci *acasă*). Solidaritatea simbolică dintre *vatră* şi *casă* a generat o solidaritate semantică: termeni ca *fum, sobă, hogeag, cămin* ş. a. desemnează atît *vatra (cuptorul)*, cît şi *casa (camera)*.

«Găoacea» locuinţei este «spartă» de cîteva elemente de construcţie (uşă, fereastră, horn)[12], care permit comunicarea cu exteriorul, dar care — pentru mentalitatea tradiţională — constituie «breşe» pe unde pot pătrunde duhurile malefice. Din această cauză, aceste «spărturi» sînt supuse unor practici speciale şi specifice de protecţie magică.

În jurul casei este amenajat *pridvorul* — un spaţiu intermediar care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în acelaşi timp şi în una şi în cealaltă. Denumirea acestui «loc» este totuşi semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spaţială. *Pridvorul* (de la slav. *pered dvor* = «înainte de curte») este un spaţiu *dinaintea curţii*, şi nu *dinaintea casei*, fapt care ne indică direcţia din care este receptat spaţiul respectiv. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul (receptorul) care denumeşte *pridvorul* este înăuntrul locuinţei, în «centrul» *(vatra)* casei.

Vatra, casa şi pridvorul sînt înconjurate de *ogradă* (grădină, ocol), împrejmuită de un hotar material — gardul *(hortus oclusus)*[13].

Următorul spaţiu, tot (pseudo-)circular şi (pseudo-)concentric, este cel al satului propriu-zis, compus din totalitatea gospodăriilor, caselor, vetrelor (un arhaic indicator demo-

---

[7] Lucian Blaga, *Isvoade*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1972, p. 33—47.
[8] Ernest Bernea, *Cadre ale gîndirii populare româneşti*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1985, p. 91.
[9] Ion Ghinoiu, *art. cit.*
[10] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul sec. al XIX-lea*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, p. 137.
[11] Vezi comunicările prezentate în cadrul sesiunii ştiinţifice *Vatra în universul satului românesc*, organizate la *Muzeul satului şi de artă populară*, Bucureşti, 18—19 mai 1984.
[12] Într-o abordare mai amplă şi mai detaliată s-ar cuveni să fie discutate valenţele magico-simbolice ale acestor elemente de construcţie: *hornul, fereastra, uşa* (cu un *loc* special: *pragul*).
[13] De discutat aici valenţele magico-simbolice ale *porţii*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

grafic era numărul de «fumuri», deci de vetre, din care era constituit satul), la care se adaugă construcţiile şi amenajările de folosinţă comună: biserica, cimitirul, moara, fîntînile, uliţele etc.

Ultimul hotar, (ideal) circular şi concentric, delimitează moşia (ţarina) satului de spaţiul natural rămas în exterior. La modul ideal, satul arhaic ne apare ca un *spaţiu cultural*, avansînd progresiv, în «cercuri» concentrice, dintr-un punct «central» de iradiere, în dauna *spaţiului natural*[14]. Putem întui o ierarhizare a spaţiilor concentrice, în funcţie de depărtarea/apropierea lor de centru.

Ceea ce este mai important, este să stabilim deosebirea calitativă dintre felul cum este receptat spaţiul dinăuntrul hotarelor satului *(intra muros)* şi, respectiv, cel din afara hotarelor *(extra muros)*. Spaţiul *intra muros* este centrat şi mărginit (hotărît), cultivat şi cultural, locuit şi ordonat, într-un cuvînt este un *spaţiu cosmizat* (în sensul pitagoreic al conceptului *kosmos = univers bine orînduit)*. Pentru mentalitatea tradiţională, ca şi Haosul faţă de Cosmos, spaţiul *extra muros* se defineşte prin negarea atributelor spaţiului antinomic: el este ne-centrat şi ne-mărginit (ne-hotărît), ne-cultivat şi ne-cultural (natural), ne-locuit şi ne-ordonat, într-un cuvînt, este un *spaţiu ne-cosmizat, haotic*. «*Ceea ce caracterizează societăţile tradiţionale* — scrie M. Eliade — *este opoziţia subînţeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care îl înconjoară: primul este „Lumea" (mai precis: „lumea noastră"), Cosmosul; restul, nu mai e un Cosmos, ci un fel de „altă lume", un spaţiu străin, haotic, populat de larve, de demoni, de „străini"*»[15]. La limită deci, şi numai în sensul unei astfel de abordări, polaritatea *Natură-Cultură* se înrudeşte cu polaritatea fundamentală *Haos-Cosmos*. Privit astfel, satul pare a fi o *insulă cosmizată*, într-un noian de *ape haotice*, un teritoriu smuls naturii sălbatice şi supus normelor socio-cultural-economice. Privit mai nuanţat, satul apare ca fiind un spaţiu *superior cosmizat*, faţă de cel natural din jurul său, care — nebeneficiind de acţiunea demiurgică a omului — rămîne un spaţiu *inferior cosmizat* şi, ca atare, mai haotic. De aceea, spre deosebire de sat, spaţiul din afara hotarelor lui este, pentru mentalitatea mitică, o «lume de dincolo», unde sălăşluiesc nu numai fiarele sălbatice, dar şi balaurii şi ielele, demonii bolilor şi duhurile rele, o lume ne-hotărîtă (la propriu şi la figurat), ne-sigură, ne-cunoscută, străină, ostilă chiar, o lume a tuturor virtualităţilor şi latenţelor. Această situaţie este sesizabilă în chiar declaraţiile ţăranilor români, de acum doar cîteva decenii: „În hotar merge omul liniştit, merge ca pe locu lui; n-are de ce se teme. Hotarul e aşa ca o îngrădire de cuprinde satu-ntreg. Hotaru nost e satu nost", în schimb „Cine a trecut hotaru nu mai e la el acasă. Dincolo e altceva şi nu ştii ce; poate-i o lume bună, poate nu. Eu ştiu că de trec (hotarul — n.n.) nu mă simt bine; am aşa o teamă"[16].

*

Glosînd pe marginea atributelor mitice şi simbolice ale hotarelor şi a zidurilor oraşelor, M. Eliade conchide: „mult înainte ca ele (zidurile oraşelor - n. n.) să fie construcţii militare, ele constituiau un mijloc de apărare magică, pentru că ele delimitau, în mijlocul unui spaţiu «haotic», populat de demoni şi fantome, un spaţiu închis, un teritoriu care fusese organizat, cosmizat, cu alte cuvinte, prevăzut cu un «centru»"[17] Marele prestigiu atribuit hotarului în cadrul locuirii tradiţionale este evident: hotarul care delimitează localitatea, este localitatea însăşi *(«hotaru nost e satu nost»)*. Un demers de arheologie lingvistică este în măsură să dezgroape relicve care evidenţiază această mentalitate arhaică. Mulţi dintre termenii care desemnează *localitatea* au ca rădăcină sau sînt înrudiţi cu termeni care desemnează *hotarul*: vezi relaţia dintre alb. *fšat*, rom. *sat* (vechi rom. *fsat*, în *Psaltirea Scheiana*) şi lat. *fossatum*=şanţ, brazdă înconjurătoare; dintre sl. *grad*, rus. *gorod* (oraş) şi vechi sl. *gradu*=zid, îngrăditură, rus. *ograditi*=a îngrădi (de unde şi rom. *gard, grădină* etc.); dintre celt. *dunum (oraş)*, engl. *town* (oraş) şi germ. *zaun*=gard; dintre lat. *urbs, urbis* (oraş) şi *urbō, are*=a trasa brazda de împrejmuire, pe de o parte şi *orbis*=cerc, pe de altă parte; dintre rom. oraş şi gr. *hora*=terenul agricol din jurul localităţii[18].

---

[14] Structura «mandalică» a acestei *(u)topograme* a satului tradiţional românesc nu trebuie să ne suprindă. «*În arhitectură* — scria o colaboratoare a lui C. G. Jung — *mandala joacă, de asemenea, un rol important, dar care adesea trece neobservat. Mandala formează planul atît al construcţiilor laice, cît şi al celor sacre în aproape toate civilizaţiile; ea e prezentă în planurile oraşelor clasice, medievale şi chiar moderne*» (Aniela Jaffé, *Symbolism in the visual arts*, în vol. Carl G. Jung *Man and his Symbols*, Aldus Books, London, 1979, p. 242).

[15] Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1983, p. 28.

[16] Ernest Bernea, *Op. cit.*, p. 42.

[17] Mircea Eliade, *Patterns. . .*, ed. cit., p. 371.

[18] Pentru această din urmă etimologie, vezi comunicarea *Etimologia cuvîntului oraş în perspectiva relaţiei semn-semnificat-semnificant*, prezentată de Aurelia Mihailovici la aceeaşi sesiune de comunicări (vezi nota 1).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

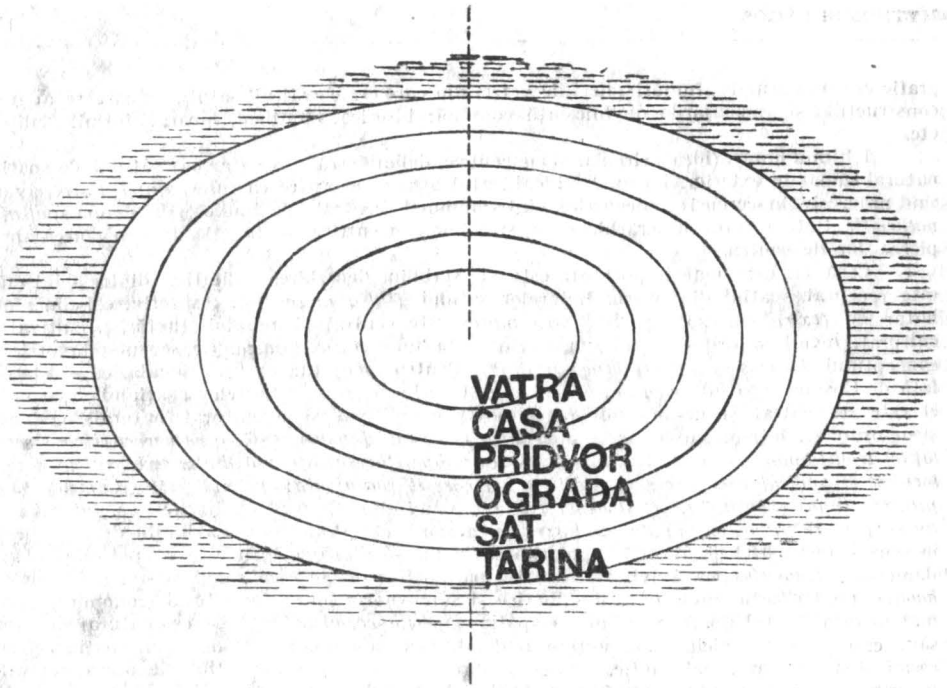


Fig. 1. Utopograma satului tradițional

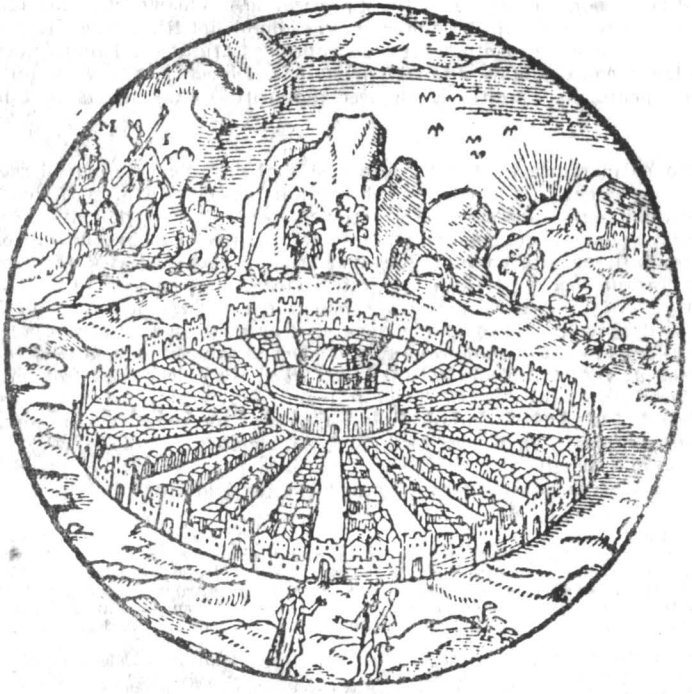


Fig. 2. Cetatea ideală a lui Anton Francesco Doni (Ilustrație la ediția franceză — *Les Mondes Celestes*, 1578).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Ceremonia întemeierii oraşului Roma este cunoscută din relatările istoriografilor şi mitografilor antici (Titus Livius, Plutarh, Ovidiu). Plutarh notează faptul că Romulus a fost iniţiat în «misterul» întemeierii unei localităţi, de dascăli etrusci, după vechi «datini şi scrieri sfinte» ale acestora. Romulus a săpat o groapă circulară *(fossa)*, pe care numit-o *mundus* (lumea), peste care a edificat un altar *(ara)* (Ovidiu, *Fastele*, IV, 821-825). «*Apoi, în jurul lui ca centru, în formă de cerc, au tras marginile cetăţii*» cu plugul, ridicîndu-l de la pămînt şi întrerupînd brazda în locurile prevăzute pentru edificarea porţilor oraşului (Plutarh, *Romulus*, XI). Episodul asasinării lui Remus - care a trecut, în batjocură, peste brazda circulară a viitorului oraş - are rostul de a sublinia sacrilegiul produs de Remus şi, nu mai puţin, caracterul strict magic al hotarului. Romulus, eroul eponim, şi-a dublat această crimă rituală şi exemplară cu un blestem magic: «*aşa să piară de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine*» (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I,7).

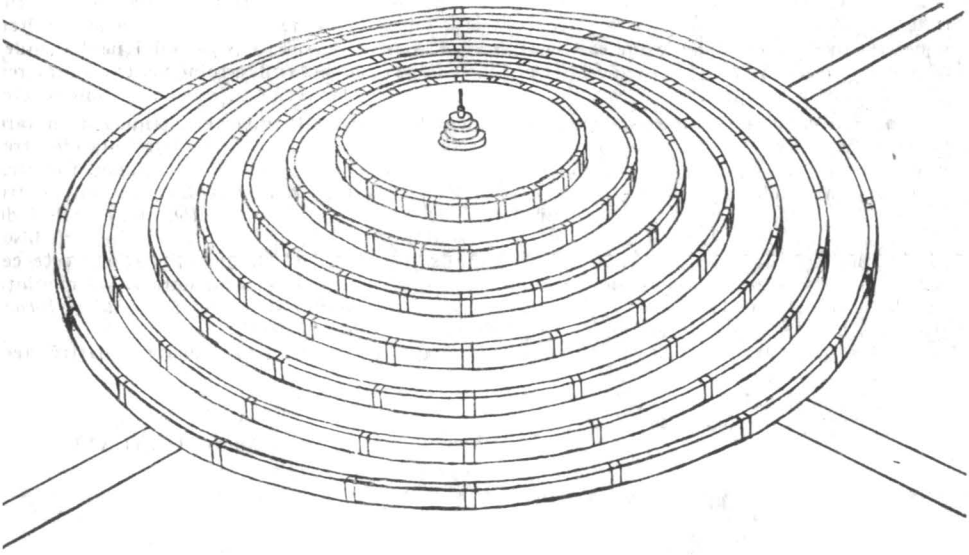


Fig. 3. Tommaso Campanella, *Civitas Solis* (1602). Reconstituire după text.

Din perspectiva din care am abordat problema locuirii tradiţionale, ar fi obligatorie reconstituirea arhaicelor valenţe (nu atît economico-sociale, cît mitico-rituale) atribuite hotarelor, menite acestea să concilieze cele două tipuri de spaţii calitativ diferite, dar să le şi delimiteze, protejînd «spaţiul cultural» *(intra muros)* de eventualele manifestări malefice provenite din «spaţiul natural» *(extra muros)*. În cadrul restrîns al acestei comunicări, nu putem trece în revistă totalitatea riturilor, practicilor magice şi cutumelor juridice care atestă valenţele magico-rituale atribuite hotarului de mentalitatea rurală. Vom puncta doar cîteva dintre ele:

● *rituri şi gesturi magice practicate la traversarea unui hotar*, la trecerea printr-o poartă/uşă, peste un prag, într-un cuvînt, dintr-un spaţiu în altul, calitativ diferit. Arnold van Gennep le includea în marea categorie a «riturilor de trecere», împărţindu-le în trei subcategorii: *rituri de separare* de spaţiul părăsit, *rituri de trecere* dintr-un spaţiu într-altul, *rituri de încorporare* în noul spaţiu[19]. Să notăm cîteva supravieţuiri relictuale: descălţarea şi descoperirea capului la intrarea într-o casă sau templu, trecerea miresei peste prag, călcarea cu piciorul drept într-un spaţiu nou, primirea cu pîine şi sare, facerea semnului crucii la trecerea peste hotar, spargerea unei oale de lut pe prag la scoaterea unui defunct din casă, credinţe legate de «ieşirea cu plin/cu sec», întoarcerea din drum, sau privitul în urmă (sindromul Orfeu) ş.a.m.d. Aici ar fi locul discutării valenţelor magico-simbolice atribuite portalului şi porţii de intrare în oraş/curte, a simbolismului uşii şi a pragului etc.

● *practici şi cutume juridice*: înfrăţirea la hotare, baterea copiilor la hotare, jurămîntul la hotar (cu brazdă de hotar pe cap), judecata la hotare (de aici sensul «sentinţă» al

[19] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London, 1977, p. 15—25.
[20] Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1970, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

termenului «hotărîre»), pedepsirea/omorîrea la hotar etc. «*Hotarul în conştiinţa juridică a ţăranului român* - scrie R. Vulcănescu -, *reprezintă o instituţie de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute şi explicate multe din aspectele arhaice ale legii ţării sau obiceiul pămîntului*»[20].

● *practici magico-medicale*: «vînzarea» copilului bolnav prin fereastră, culegerea plantelor cu virtuţi magico-medicinale «de la hotare» sau din afara acestora (din «pădurea surdă»), folosirea în practicile rituale care însoţeau descîntecele a pămîntului, apei sau pietrelor aduse «de la hotare», ameninţarea demonilor bolii cu virtuţile magice ale hotarului („*Cu hotar te hotărăsc, /De la (cutare)te gonesc*») şi alungarea acestora în afara hotarului satului, în «pustietăţi»: «*unde popa nu toacă, /unde fata nu joacă, /unde în răscruce /nu e stîlp să ureze*», «*unde de Dumnezeu nu se pomeneşte, /acolo diavolul locuieşte*».

● *punerea obiectelor apotropaice la hotare*: înfigerea uneltelor /armelor în *pragul casei* pentru îndepărtarea furtunilor şi grindinei, punerea potcoavelor de cai la uşi, frecarea cu usturoi a cadrului uşilor şi ferestrelor pentru protecţia împotriva strigoilor în noaptea sf. Andrei, punerea capetelor de animale (de cal) deasupra uşii (porţii) sau în parii gardului pentru îndepărtarea duhurilor rele, expunerea «cămăşii ciumei» la hotarul satului pentru alungarea demonului bolii, edificarea la hotare sau răscruci a «coloanelor cerului», crucilor, troiţelor etc.

● *ceremonii şi rituri circumambulatorii*. Valenţele magice ale diverselor tipuri de hotare nu sînt considerate a fi imuabile; periodic sau în timp de criză, atributele hotarelor trebuie regenerate: se înconjură casa sau ograda pentru a o feri de grindină, trăsnete, foc etc., se înconjură satul, în stare de nuditate rituală, sau se retrasează brazda hotarului pentru a apăra localitatea de demonii vreunei molime, de secetă, de cotropitori etc. (o astfel de ceremonie anticiumă este atestată într-un sat din Moldova, la 1646)[21], se înconjură biserica, bătîndu-se în toacă. Un frumos şi semnificativ ritual de circumambulaţiune este cel care se bazează pe valenţele apotropaice şi purificatoare ale actului narativ. O credinţă populară, culeasă la 1900, sună astfel: «*Cu o poveste bine spusă şi frumos încheiată se înconjură casa de trei ori, ca o păvăză, de nu poate nici un rău străbate*»[22].

Aceasta este povestea cu care v-am înconjurat şi sper să aibă asupra voastră aceleaşi efecte benefice.

Bucureşti, 14 mai 1988

Andrei OIŞTEANU

[21] V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895, p. LVII. Vezi şi Andrei Oişteanu. *op. cit.*, p. 192—193.

[22] Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 1204.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

HUSSERL ȘI FENOMENOLOGIA

Edmund Husserl (n. 8.4. 1859—m. 27.4. 1938), întemeietorul orientării fenomenologice și unul dintre cei mai mari gînditori din secolul al XX-lea, este cunoscut prin lucrări de referință pentru creația teoretico-filosofică și pentru reconstrucția modernă în logică, metodologie și științele umane în genere. Din vasta sa operă filosofică, editată după 1952 și sub forma *Husserliana. E. Husserl, Gesammelte Werke* (ajunsă în 1989 la vol. 29; în pregătire se află încă noi volume din vasta moștenire de 50 000 de pagini manuscrise), menționăm: *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia aritmeticii, 1891); *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice, 1901); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia ca știință riguroasă, 1911); *Ideen zu einer reinen Pänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideile unei fenomenologii pure și ale unei filosofii fenomenologice, partea I 1913; lucrarea capătă 3 vol. în «Husserliana»); *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală și transcendentală, 1929); *Cartesianische Meditationen* (Meditații cartesiene, 1931); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală, 1936).

Fără intenția de a oferi aici o caracterizare a operei lui Husserl (vezi: Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Ed. politică, 1979; idem, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Ed. politică, 1983, cap. II—IV îndeosebi), menționăm doar următoarele: a) Husserl a oferit, în primul rînd, o metodă de lucru, operațională în procesele asimilării teoretice a problematicii logicii, metodologiei și filosofiei științei, filosofiei valorilor ș.a.; b) axată pe conceperea conștiinței sub semnul intenționalității (orientare spre ceva, către «obiect»), «metoda fenomenologică» oferă condiția unei pledoarii pentru filosofie ca valoare teoretică autonomă, opunîndu-se reducționismului de tip pozitivist (asimilarea demersului teoretico-filosofic în cel științific) sau iraționalist și antiraționalist (supralicitarea unor factori extraraționali în proiecția cunoașterii, totodată subestimarea valorii teoriei și a construcției teoretice).

De fapt, orice analiză de fond trebuie să distingă între Husserl — întemeietorul fenomenologiei (prin opera sa logică și teoretico-filosofică) și «fenomenul Husserl», adică protecția operei sale ca program filosofic și stil de gîndire («fenomenologic») cu acțiune de durată în istoria științei și cugetării.

În centrul elaborărilor (la Husserl și la urmași) se află metoda «reducției fenomenologice» în raporturile ei cu dialectica, hermeneutica și analiza logică, într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum și locul și rolul fenomenologiei în regîndirea problematicii statutului filosofiei și al raporturilor dintre filosofie și științe.

Husserl propune ideea: «filosofia ca știință riguroasă», adică delimitarea prin «reducție» a ceea ce este «Wissen» (cunoaștere ca valoare) în orice știință (în orice formă a științificității) nu printr-o «metodă rațională» de deducere a principiilor, ci prin descoperirea acestora prin «geniul» cercetătorului în însăși structura și organizarea științei. În alți termeni, Husserl a oferit o metodă de lucru operațională în multiple planuri ale analizei și explicării creației (științifice, artistice, filosofice ș.a.) întrucît a pus în atenție căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sînt acestea, ci la valoarea lor de cunoaștere (valoarea teoretică). În concordanță cu acest gînd metodologic, «raționalitatea» însăși este sesizată «dincoace» de așa-numitele «principii raționale», în cîmpul a ceea ce este formă a universalității (valoarea și sensul în fiecare domeniu al creației umane). «Modernitatea» însăși scapă de închistarea în «raționalism» și tolerează pluralitatea perspectivelor în așezarea valorică a ceea ce este «rațional» (cu sens) în orice stadiu nou al reconstrucției unui domeniu, adică «modernizarea».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Variantele articolului *Phenomenology*, elaborat de Husserl pentru *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge* (vol. XVII, ed. 1927), toate fiind scrise în a doua jumătate a anului 1927, prezintă un deosebit interes atît în istoria fenomenologiei cît și, așa cum s-a precizat, ca «*o dovadă, unică în felul ei, a colaborării dintre Husserl și Heidegger*» (W. Biemel. *Einleitung des Herausgebers* la: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen. Sommer-Semester 1925, în: Husserliana. *Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962, p. XV).

În acest din urmă sens, mărturie stau: a) scrisoarea adresată de Heidegger lui Husserl la 22 octombrie 1927 (în: *Op. cit.*, p. 600—601), cuprinzînd observații la textul primului proiect al articolului; b) prezența unor observații ale lui Heidegger pe textul proiectului amintit; c) redactarea introducerii și a primei părți (în *Op. cit.* pînă la p. 263: *Introducere. Ideea de fenomenologie și orientarea asupra conștiinței*) a unei «*a doua prelucrări*» de către Heidegger, restul textului (partea II: *Psihologia fenomenologică și fenomenologia transcendentală* fiind redactat de Husserl; d) observațiile lui Heidegger la această redactare (*Op. cit.* p. 264—277). O «*a patra, ultimă versiune*» (p. 277—301) a articolului este întregită de Husserl cu o a treia parte, intitulată: *Fenomenologia transcendentală și filosofia ca știință universală în fundamentare absolută* conținînd următoarele teme: «*fenomenologia transcnedentală ca ontologie*»; *fenomenologia și criza de fundamentare a științelor exacte*»; «*fundamentarea fenomenologică a științelor despre fapte și fenomenologia empirică*»; «*fenomenologia completă ca filosofie universală*»; «*problemele „supreme și ultime" ca probleme fenomenologice*»; «*soluționarea fenomenologică a tuturor opozițiilor filosofice*».

Două «*anexe*» din «*1927—toamna*» se află, prima ca «*Anexa XXIX*». (la p. 278 în *Op. cit.*,) a doua ca «*Anexa XXX*» (la p. 296 în Op. cit.) la «*a treia versiune*» a articolului, ceea ce arată că «*a patra, ultimă versiune*» este, de fapt, o perfectare a celei de a treia. «*Toate cele patru versiuni* — sublinia W. Biemel (*Op. cit.*, p. 590) — *mărturisesc o activitate febrilă și au rezultat într-o succesiune rapidă din vară pînă în decembrie 1927*». Pe bună dreptate, articolul a fost considerat în rîndul *textelor întregitoare*» la: *Psihologia fenomenologică*, o critică a «*psihologiei naturaliste*» și o depășire a interpretării diltheyene a psihologiei. Căci Husserl «*vrea să arate că cercetările fenomenologice se sprijină pe un nou gen de psihologie*»; «*psihologia implicată în fenomenologie se caracterizează prin două momente aparent opuse: 1) desertarea și 2) aprioricul. Cum e posibilă unirea acestor opuse?*» (W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, în: *Op. cit.*, p. XXI, XXII).

Ce se înțelege prin «psihologia fenomenologică» o arată și articolul în discuție, dintre ale cărui variante am tradus «primul proiect», particularizat prin claritate și concizie. Însăși forma din *Encyclopedia Britannica* are la bază acest proiect. «*În aceste proiecte* — preciza W. Biemel în alt context (*Husserls Encyclopedia-Britanica — Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, în: *Husserl*, hrsg. von H. Noack, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, p. 282, 283), *Husserl încearcă să explice,în formă concisă, esența fenomenologiei*»; «*construcția articolului, la care Husserl a ajuns după diferite completări ale expunerii, poate fi schițată astfel: în secțiunea I tratează ideea unei psihologii pure; în a II-a secțiune — raportul psihologiei cu fenomenologia transcendentală, iar în secțiunea a III-a, în fine, o determinare esențială a fenomenologiei transcendentale*». În fond — continuă W. Biemel (*Op. cit.* p. 297) — «*funcția psihologiei pure este dublă: ea trebuie să ofere psihologiei empirice o bază, un fundament a priori, în mod analog cu cel dat de științele pure ale naturii științelor empirice ale naturii... Ea trebuie, în afară de aceasta, să servească drept propedeutică pentru fenomenologia ca atare. Din aceste pricini, Husserl începe lămurirea chestiunii: „Ce este fenomenologia?" cu o explicare a psihologiei pure*».

Grăitor prin el însuși, într-un fel o introducere în fenomenologie, așa cum Husserl mai oferise prin *Filosofia ca știință riguroasă* (1911) și cum va mai oferi prin *Meditații cartesiene* (1931), proiectul ales al articolului *Fenomenologie* din *Encyclopedia Britannica* se află în: *Husserliana*, Bd. IX, 1962, hrsg. von Walter Biemel, p. 237—257 (*Ergänzende Texte. A. Abhandlungen, Der Encyclopedia Britannica Artikel*), după care și oferim traducerea ce urmează. Asupra genezei, structurii și datării acestui text și a raporturilor lui cu cel publicat în *Encyclopedia Britannica*, oferă informații utile editorul vol. IX din *Husserliana*, W. Biemel, în formula: *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten*, în: *Op. cit.*, p. 589—597. Cîteva dintre aceste note le vom prelua în note în subsolul textului.

Alexandru BOBOC

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Edmund Husserl

Fenomenologie*

Prin *fenomenologie* înțelegem o mișcare filosofică născută în pragul secolului nostru, mișcare ce întrevedea o fundamentare radical nouă a unei filosofii științifice și prin aceasta a tuturor științelor. Fenomenologie înseamnă însă și o știință nouă, fundamentală, pusă în slujba acestui scop, știință prin care se face deosebirea între fenomenologia în sens psihologic și cea în sens transcendental.

I. Fenomenologia psihologică ca psihologie «pură».

1. Orice experiență și orice altă modalitate de a ne ocupa în mod conștient de obiecte, admăite în mod evident o «orientare fenomenologică», o transpunere într-un proces de «experiență fenomenologică». În perceperea curentă sîntem orientați către ceea ce percepem, respectiv în amintire către faptul amintit, în gîndire sîntem orientați spre gînduri, în evaluări spre valori, în voință spre scopuri și mijloace etc. Fiecare dintre aceste preocupări își are «tema» ei. Dar în orice moment putem efectua o schimbare de atitudine (Einstellung) care deviază viziunea noastră tematică de la acele fapte, gînduri, valori, scopuri etc., către «modalitățile subiective» schimbătoare multiple în care ele «apar» așa cum sînt conștiute. De exemplu, în perceperea unui cub de alamă. forma lui de cub, diferitele suprafețe, canturile, colțurile, ca și culoarea sa, luciul și determinările lui spațiale obișnuite sînt cele ce răzbat mai întîi și aduc astfel cubul în cunoștință. În loc însă să continuăm în acest mod, putem proceda în mod fenomenologic, ca de exemplu: în ce «perspective» multiple schimbătoare se prezintă *cubul perceput ca neschimbat*, cum el, același ca «obiect văzut de aproape» apare altfel decît ca «obiect văzut de la distanță», ce modalități de apariție prezintă el în schimbarea de orientare, și cum în cursul acestui proces al perceperii fiecare determinare în parte se prezintă ca unică, evident din ansamblul variat al modurilor de apariție ce îi aparțin. Perceput progresiv, nici un lucru, nici un moment perceput în el ca determinare, nu se prezintă, așa cum o arată această revenire la experiența reflexivă, în timpul perceperii în varietatea diferitelor sale apariții; aceasta cu toate că el, ca cel care persistă, este dat și perceput ca unul și același[1].

În perceperea progresivă nereflectată, în cîmpul vizual se află numai această unitate, numai lucrul însuși, în timp ce desfășurările trăirii rămîn în afara temei, necuprinse, latente. *Perceperea nu este o simplă posedare* a faptelor percepute, ci o trăire continuă a fenomenelor subiective, unindu-se în mod sintetic în conștiința unuia și aceluiași existent. «Modul de apariție» trebuie înțeles deci într-un sens mai larg. Astfel, în reamintirea cubului sau a ceva complet identic din fantezia noastră modurile de apariție sînt «aceleași» ca și în percepere, numai că schimbate toate într-un anumit fel, anume în acord cu amintirea sau fantezia. Din nou există deosebiri, cum ar fi cele dintre o amintire clară și una neclară, cea a gradualității clarității, precum și cea a determinării și indeterminării relative, toate deosebiri ale «modurilor de apariție». La fel și deosebirile perspectivei de timp, ale atenției etc.

Într-un fel asemănător sînt ideile, valorile, deciziile etc., în trăirile corespunzătoare ale gîndirii, evaluării, voinței etc., unități ale funcționării ascunse a «modurilor» de apariție»[2]. De exemplu, aceeași judecată, cu același subiect și predicat este conștiută în moduri diferite ale gîndirii ca fiind cînd evidentă, cînd neevidentă, în cele din urmă fiind considerată cînd explicit ca o acțiune în etape, cînd neexplicit ca o ideea vagă, în cazul căreia în trecerea de la un mod la altul, conștiința identificatoare a aceleiași judecăți intervine ca ceea ce a fost presupus odată în primul și apoi în cel de al doilea mod. Ceea ce este valabil pentru întregul unei judecăți sau chiar al unui argument al unei întregi teorii, este valabil și pentru fiecare element tematic, pentru fiecare concept, fiecare formă de judecare etc. Unitatea tematică se

---

[1] În *Textkritische Anmerkungen Op. cit.*, (p. 592) se adaugă: *«Numai prin multitudinea aparițiilor fondatoare sînt posibile unitatea faptului cunoscut și unitatea unui indiciu cognitiv al faptului» (Nota trad.).*

[2] În *Op. cit.*, (p. 593) se adaugă: *«În ele ne sînt date „temele", numai acestea sînt în cîmpul privirii noastre, în gîndire ideile care s-au constituit, subiectele predicative, predicate, premise, concluzii etc., în evaluare valorile, valorile-mijloc și valorile-scop,, în voință scopurile și căile voinței. Pretutindeni putem să efectuăm reducția fenomenologică și să scrutăm cu privirea modalitățile multiple schimbătoare cu totul ascunse ale conștiinței»... (Nota trad.).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

constituie și aici, ca și pretutindeni în întreaga multiplicitate a «fenomenelor» ascunse, fenomene care însă în orice moment pot fi dezvăluite prin reflecția fenomenologică, prin analiză, descripție.

De aici reiese *ideea unei teme universale:* în loc de a trăi în «atitudinea naturală» și, ca să spunem astfel, ca un monden în «lume», adică, în loc de a trăi viața conștiinței care acționează latent și, deci, a vedea lumea și numai pe ea ca unic domeniu de existență — pentru noi existînd acum (din percepții) ca ceva trecut (din amintiri), ca ceva ce va veni (din așteptări) — în loc de a aprecia, evalua această lume a experienței, prefăcîndu-o într-un cîmp al proiectelor teoretice sau practice, să încercăm mai bine o reflexie universală fenomenologică asupra întregii vieți preteoretice, teoretice și de orice alt fel. Deci, încercăm să o dezvăluim sistematic și astfel să înțelegem acel «cum» al capacității sale de unificare, să înțelegem în cîte forme tipice variate se prezintă această viață a «conștiinței despre», cum se constituie în mod conștient unitățile sintetice, cum și în ce forme decurg aceste sinteze, ca fiind forme ale pasivității și activității spontane, și astfel cum se constituie unitățile ei speciale ca obiectiv existente sau neexistente ș.a.; în sfîrșit, cum poate fi și este acum valabilă pentru noi din punct de vedere ontic o lume unitară a experienței și cunoașterii. Dacă ceea ce aflăm este dat și posibil numai în experiență, ideea numai în gîndire, adevărul unic numai în înțelegere, atunci cercetarea multilaterală și concretă a lumii care există și este înțeleasă științific cere[3] și o cercetare fenomenologică universală a varietăților conștiinței în al cărei dinamism sintetic ea (lumea) se configurează subiectiv ca valabilă și, eventual, ca înțeleasă. Problema se pune pentru întreaga viață, atît cea estetică, cît și cea evaluativă și cea practică, prin care lumea vie *(Lebenswelt)* concretă ni se înfățișează cu un conținut variat atît ca o lume a valorii cît și ca una practică[4].

1. Conduce o astfel de punere a problemei la o nouă știință? Corespunde ideii unei experiențe universale, îndreptată în exclusivitate asupra «fenomenului subiectiv», o arie de experiență universală încheiată și de aici un teren favorabil unei științe încheiate? Se va spune că nu este necesară o nouă știință; căci în psihologie, ca știință a psihicului, sînt cuprinse ca atare toate fenomenele subiective simple, toate modalitățile de apariție ale fenomenelor.

Aceasta este neîndoielnic. În acest caz, rămîne încă deschisă problema necesității unei discipline psihologice încheiate, întocmai ca în orientarea cercetării teoretice asupra mișcării și forțelor motrice (ca simplă structură a naturii), ca în mecanică. Să aprofundăm. Care este tema generală a psihologiei? Existentul sufletesc și viața sufletului, care apar în lume în mod concret atît în realitatea umană cît și în cea animală. Conform acestei teorii, psihologia este o ramură concretă a antropologiei, respectiv a zoologiei. Realitățile animale prezintă două nivele; mai întîi cel de bază al realităților fizice. Pentru că, la fel ca toate realitățile, ele sînt spațio-temporale și permit un punct de vedere consecvent abstract asupra experienței, pentru tot ceea ce este pur «res extensa» în ele. Această reducție la ceea ce este pur fizic ne transpune în contextul închis al naturii fizice, căreia trupurile animalelor i se subordonează ca pure corpuri. Cercetarea lor științifică se încadrează de aceea în unitatea universală a științei naturii, în special, în biologia fizică-știința generală despre organismele aflate în experiență fizică pură. Animalele nu sînt doar natură: ca «subiecte», ele reprezintă o «viață psihică», a unei ființe care simte, cunoaște, gîndește, aspiră etc. Mișcîndu-ne consecvent într-o concepție orientată abstract, printr-o experiență psihică cu totul nouă (care, expres psihologic, este izvorul specific al psihologiei), ne este dat atunci psihicul în esența sa proprie cea mai pură, ceea ce conduce, în cazul stăruirii asupra acestui punct de vedere, întotdeauna de la pur psihic la pur psihic. Dacă împletim în schimbarea de atitudine cele două moduri ale experienței, atunci rezultă experiența combinată psiho-fizică, în care se evidențiază relațiile reale ale psihicului cu cele ale corporalității fizice. De aici sînt ușor de întrevăzut și sensul și necesitatea unei psihologii pure. Toate noțiunile psihologice specifice provin în mod evident din experiența pur psihică, așa cum provin și toate noțiunile specific naturale (ale științelor naturii) din experiența naturală. Deci, orice psihologie științifică se bazează pe formarea conceptuală științifică a noțiunilor în cîmpul pur psihic al experienței. Dacă în astfel de concepte sînt conținute cunoștințe cu caracter apodictic, care pot fi dobîndite în orientarea asupra psihicului pur, atunci ele trebuie să premeargă ca «pur psihologice» tuturor cunoștințelor psiho-fizice. Chiar și în percepția naturală a unui om, ca realitate concretă, e dată subiectivitatea sa psihică, psihicul multi-

---

[3] «Obs. lui Heidegger:» *De ce? Mai întîi numai prezentarea în lumina ontologică a cîmpului parcă aflat în spatele ei* (Nota ed.).

[4] În Textkritischen Anm. (p. 593): *«Lumea vie ca o lume a valorii și ca o lume practică este totdeauna prezentă și constituită neîncetat din izvoarele ascunse ale vieții noastre»* (Nota trad.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

lateral care poate fi perceput ca surplus al fizicului său trupesc, ca o unitate experimentală încheiată și ca un întreg. Dacă «sufletul» (în sensul experienței) are o structură esențială generală, o caracteristică a structurii sale după condiția sa psihică, acte și forme ale unei sinteze pur psihice, atunci aceasta trebuie să constituie mai întîi sarcina fundamentală a psihologiei ca *«pură psihologie»* și trebuie să cerceteze în mod sistematic această caracteristică. Indiferent cît de vast ar fi domeniul cercetării psiho-fizice, indiferent cît ar contribui ea la cunoașterea sufletului, ea poate realiza ceva doar pe baza psihologiei pure, adică a sublinierii relațiilor reale dintre psihic și fizic. Toate celelalte indicații indirecte posibile ale psihicului presupun o experiență științifică a psihicului pur și cunoașterea structurii sale fundamentale. Conform acestui principiu, printre «conceptele de bază» psihologice se află și elemente originare ale teoriei psihologice; ca primordiale în sine cele pur psihologice preced pe cele psiho-fizice și cu aceasta și toate celelalte concepte psihologice.

Cunoașterea prin experiență în genere se bazează în cele din urmă pe *experiența originară*, pe perceperea și transformările reactualizate ce se originează în ea. Fără exemple semnificative inițiale nu există o generalizare originară, formare conceptuală. Așa se întîmplă și în acest caz. Toate conceptele pur psihologice fundamentale — ultimele elemente teoretice ale întregii psihologii, care preced tuturor celorlalte concepte psihologice, — trebuie să fie create pornind de la intuiția originară a psihicului ca atare. Ea conține trei etape care decurg una din alta: experiența de sine și experiența intersubiectivă, precum și experiența colectivității ca atare. Prima se realizează, chiar dacă este luată după origine, în forma perceperii de sine și variantele acesteia (amintirea de sine, fantezia de sine); ea livrează psihologului intuiții psihologice originare numai despre propriul său psihic (atît cel prezent, cît și cel trecut). Desigur, ca sens al fiecărei experiențe intersubiective a «interiorității» străine se află ceea ce noi numim o variantă analogă celei personale astfel încît ca suflet separat, ea nu poate sta sub alte concepte de bază decît cele create inițial pornind de la experiența de sine. Noi concepte fundamentale oferă însă experiența care se bazează pe experiența de sine și experiența străină din viața comunității personale și din viața comunității ca atare, concepte care presupun, în orice caz, pe cele ale experienței de sine.

Dacă ne întrebăm ce aduce *experiența de sine*, reală și posibilă, către o intuiție originară, atunci formula clasică a lui Descartes, *ergo cogito*, este singurul răspuns posibil, cu condiția însă să eliminăm toate interesele transcendental-filosofice din această formulă. Cu alte cuvinte, nu ne izbim de nimic altceva decît de *eu*, de *conștiință* și de *conștientul (Bewusstes) ca atare*. Psihicul pur nu este nimic altceva decît așa-numitul «eu» *(Ichliche)* specific: viața conștientă și ființa ca eu într-o astfel de viață. Dacă în examinarea colectivităților umane ținem cont și de orientarea către psihicul pur, atunci reiese că, dincolo de subiectele individuale (suflete), legate pur psihic de modalitățile conștiinței intersubiectivității, printre care și «actele sociale» (a se adresa celuilalt, a stabili ceva cu el, a domina voința lui etc.) există și pentru acestea legături permanente interpersonale ale persoanelor pure față de comunitățile personale din diferite straturi.

3. *Efectuarea corectă a unei reflexii pur fenomenologice*, ca intuire originară a psihicului în pura sa specificitate, își are marile ei dificultăți, de a căror cunoaștere și depășire depinde posibilitatea unei psihologii pure, a unei psihologii propriu-zise. Metoda «reducției fenomenologice» este metoda fundamentală de delimitare a cîmpului fenomenologic-psihologic; abia prin ea a fost posibilă o «psihologie pură». Dacă, de exemplu, o oarecare percepție exterioară, cum ar fi a acestui copac, este concepută și descrisă ca un datum pur psihic, atunci, firește, copacul însuși, care se află acolo, în grădină, nu aparține acestui dat, ci naturii exterioare psihicului. Cu toate acestea, din punct de vedere psihic percepția este ceea ce este numai ca percepție «a acestui pom»; fără acest «a ceva» nu poate fi descrisă, după starea sa psihică proprie, nici o percepție. Indivizibilitatea acestui moment constă în aceea că percepția rămîne, chiar dacă ea înfățișează o iluzie. Indiferent dacă obiectul natural există cu adevărat sau nu, percepția lui rămîne percepție și îmi este ca atare dată în reflexia fenomenologică. Înțelegerea psihicului pur al unui *cogito* de felul percepției cere, pe de o parte, ca psihologul să excludă orice luare de poziție față de existența veritabilă a ceea ce se percepe (a *cogitatum*-ului), pentru ca, în această privință, el să exercite o *epoché*, și, potrivit cu aceasta, să nu admită nici o judecată de percepție de al cărei sens s-ar lega o afirmație fermă despre existența sau nonexistența obiectivă. Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea ceea ce constituie *esențialul*, anume că percepția, chiar și după această *epoché* purificatoare, este percepția acestei case și astfel e dată și valabilitatea a ceva «real existent». Cu alte cuvinte, stării pure a percepției mele îi aparține obiectul percepției, dar numai ca ceva socotit ca pur perceptibil, și chiar ca un conținut (sens al percepției) al încrederii în percepție. Dar «această casă percepută» în epoché («imparantezat»-ul, cum se spune) aparține stării fenomenologice nu ca un moment incremenit, ci ca o unitate vie, care se constituie în multilateralitatea fluctuantă a modurilor fenomenale, dintre care, fiecare în parte

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

are caracterul unui «fenomen al» (de exemplu, perspectiva — a ceva, panorama — a ceva etc.) și în derularea fenomenelor care fac parte din aceeași familie formează conștiința sintetică a unuia și aceluiași fenomen. Desigur, aceasta este valabil pentru orice fel de *cogito*, pentru orice «eu cunosc», «eu gîndesc», «eu simt, rîvnesc» etc. Peste tot reducția la ceea ce este fenomenologic ca la ceva pur psihic cere inhibarea metodică a oricărei atitudini naturale obiective; și aceasta privește nu numai acea atitudine, ci și atitudinea față de valori, bunuri etc., valabile ca niște *cogitații* activate în mod firesc de către subiect. Peste tot sarcina constă în a urmări mai întîi abundența de moduri în care se «constituie» treptat acele «obiectualități intenționale» (perceptul ca atare, amintitul, gînditul, evaluatul ca atare etc.) ca unități sintetice despre multiplicitățile ce se ivesc în conștiință și dezvăluie multe forme de sinteză prin care o conștiință împreună cu altă conștiință ajunge în principal la unitatea unei conștiințe. Dar aici nu putem găsi nimic altceva decît «conștiința a ceva», tot mai mult concentrată în același pol unitar: *ego*. Orice datum psihic se prezintă ca unitate numai dacă se referă la o multitudine constituantă. Psihologia pură (și, deci, psihologia în genere) trebuie să înceapă cu datul experienței reale, cu propriile mele trăiri pure deci, ca percepții despre, amintiri despre etc., nu cu substrucții și abstracții, așa cum se întîmplă în cazul datelor senzoriale și al celorlalte.

4. Psihologia fenomenologică sau pură, ca o disciplină unitară închisă în sine și strict delimitată de știința naturii, nu se poate fundamenta, din motive serioase, ca o știință despre fapte, ci numai ca o știință pur rațională («aprioric», «eidetică»). Ca atare, ea este baza necesară a oricărei științe riguroase empirice a legităților psihicului, așa cum disciplinele pur raționale ale naturii, geometria pură, foronomia, cronologia, mecanica constituie fundamentele oricărei științe posibile «exacte» empirice a naturii. Așa cum în fundamentarea acestora este nevoie de o dezvăluire sistematică a formelor esențiale ale unei naturi în genere, fără de care natura, mai exact spus, forma spațio-temporală a mișcării, schimbării, substanțialitatea și cauzalitatea psihică ar fi de neconceput, și pentru o psihologie științifică «exactă» este nevoie de o dezvăluire a specificului aprioric, fără de care eul (respectiv «noi»), conștiința, obiectualitatea conștiinței și, prin urmare, o viață psihică în genere ar fi de neconceput; și aceasta cu toate deosebirile și formele esențiale posibile de sinteză care nu sînt despărțite de ideea unei totalități psihice individuale și sociale.

De metoda reducției fenomenologice se leagă apoi și metoda de cercetare psihologică a esenței ca *eidetică*: deci eliminarea nu numai a judecăților care depășesc viața pură a conștiinței (și deci a tuturor științelor pozitive naturale), ci și eliminarea oricărei facticități pur psihologice. Aceasta servește în mod exemplar doar ca suport al variației libere a posibilităților, în timp ce țelul cercetărilor îl constituie *invarianta* ce apare în variații, *stilul necesar al formei*, de care este legată posibilitatea gîndirii. Astfel, de exemplu, fenomenologia percepției spațiale nu este o știință a percepțiilor externe faptic existente sau empiric posibile, ci este punerea în evidență a sistemului necesar de structuri fără de care o sinteză multilaterală a percepțiilor ca percepții ale unuia și aceluiași lucru nu ar fi de conceput. Printre cele mai importante și mai cercetate sinteze psiho-fenomenologice se situează sintezele *autentificării*, de exemplu modalitățile în care în percepția exterioară, în forma concordanței și a împlinirii anticipărilor credinței netăgăduite în existență conștiința se consideră pe sine drept conștiință a lucrului care este pus în evidență. În mod corelativ: cercetarea modalizării, a discutabilității, a simplei prezumții și, eventual, a evidenței ineficacității ca forme contrare de sinteze concordante — și așa în toate genurile de activitate (Psihologia pură a rațiunii)[5].

5. *Prima reducție fenomenologică*, cea descrisă mai sus, este *cea egologică* (subl. n.) și astfel fenomenologia este mai întîi fenomenologia posibilităților esenței singurului meu *ego*, intuit originar *(fenomenologie egologică)*. Dar o fenomenologie a intropatiei și a modului în care ea decurge în mod unitar ca sinteză a fenomenelor corespunzătoare ale psihicului meu, putînd apoi să indice consecvent autentic «subiectivitate străină», conduce la lărgirea sferei reducției fenomenologice, anume ca *reducție la intersubiectivitatea pură*. De aici rezultă, ca fenomenologie psihologică cu totul pură, știința despre o comunitate constituită pur psihologic, în ale cărei acte împletite în mod intersubiectiv (acte ale comunității) se constituie lumea «obiectivă» (lumea pentru fiecare) ca natură «obiectivă», ca o lume a culturii și ca lume «obiectivă» a comunității existente.

6. Ideea unei psihologii pure, creatoare, a uneia nu psihofizice, ci care să decurgă numai din experiența pur psihologică, ne reîntoarce la opera memorabilă a lui *Locke*, iar dezvoltarea și acțiunea principiilor lockeene se realizează în mișcarea empiristă care pornește de la el. Ea culminează în genialul *Treatise* al lui *D. Hume*. Acesta poate fi considerat ca primul

[5] «Adnotația lui Heidegger la ultimele 10 rînduri ale lucrării:» *Probleme transcendentale I* (Nota ed.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

proiect al unei psihologii pure introdusă în mod consecvent (chiar dacă este numai una egologică); deci, nu mai puțin decît prima tentativă a unei filosofii fenomenologice transcendentale.

Căci, încă la Loke se amestecă două tendințe separabile, anume cea psihologic-pozitivă și cea transcendental-filosofică. În ciuda multor prezumții profunde, mișcarea atît de bogată în consecințe eșuează, și încă în ambele direcții. Îi lipsește conștiința de sine radicală cu privire la scopul unei psihologii pure și posibilitățile ei, îi lipsește metoda fundamentală a reducției fenomenologice. Cecitatea în fața conștiinței drept conștiință — despre (în fața «intenționalității»), înseamnă și cecitatea în fața temelor și metodelor specifice care izvorăsc din acestea. În cele din urmă, empirismului îi lipsește și înțelegerea necesității unei științe raționale a esenței sferelor pur psihice. Toate acestea au făcut imposibilă și pe mai departe o fundare radicală a psihologiei pure și cu aceasta a unei psihologii riguros științifice. Un impuls hotărîtor l-a dat abia F. Brentano (*Psihologie*, I, 1874) prin marea descoperire care constă în reevaluarea conceptului scolastic de intenționalitate, în considerarea acestuia ca o caracteristică esențială a «fenomenelor psihice». Dar și el, încă reținut de prejudecăți naturaliste, nu vede problemele sintezei și ale constituirii intenționale și nu află calea către fundamentarea unei psihologii în sensul nostru fenomenologic pur, chiar eidetică. Dar numai prin descoperirea sa a fost posibilă mișcarea fenomenologică înfiripată în pragul secolului nostru: paralelismul acestei psihologii pure și apriorice cu știința naturii pură și aprioric (de exemplu, geometria) face evident faptul că aci nu este vorba doar de o «speculație apriori» sterilă, ci de o elaborare strict științifică, în cadrele intuiției psihologice concrete; formarea sistematică de concepte psihologice pure aparținînd, în valabilitatea lor necesară, legităților evidente într-o ierarhie sistematică, însă nelimitată. Altfel nu putem presupune nici cum aici caracterul științific al științelor apriori bine cunoscute: caracterului fundamental diferit al psihicului îi corespunde caracterul fundamental diferit al sistemului aprioricului său și al întregii metode.

II. Fenomenologia transcendentală față de fenomenologia psihologică

1. Noua fenomenologie nu s-a dezvoltat inițial ca o psihologie pură, deci nu în interesul fundamentării[6] unei psihologii științifice strict empirice, ci mai mult ca *«fenomenologie transcendentală»*, în folosul unei reforme a filosofiei într-o știință riguroasă. Fenomenologia transcendentală și cea psihologică, ca diferite în fondul lor, trebuie să fie strict delimitate una de alta. Cu toate că una trece în cealaltă prin simpla schimbare de atitudine și apar la ambele «aceleași» fenomene și caracteristici esențiale, acestea prezintă alte indicii, ceea ce le schimbă sensul în mod principal. Nici interesul lui Locke nu-l constituia, de fapt, inițial fundamentarea unei psihologii pure, ci aceasta trebuie să fie doar un mijloc pentru o soluționare universală a *problemei «intelectului»*. Tema sa primară a constituit-o astfel dezlegarea enigmei capacității intelectuale realizată în subiectivitate ca o cunoaștere și ca o știință, dezlegare cu pretenții la valabilitate obiectivă. Prin urmare, *Eseul* lui Locke vrea să fie proiectul unei teorii a cunoașterii, al unei filosofii transcendentale. Lui și școlii sale li se potrivește reproșul de «psihologism». Dacă în sensul problemei transcendentale se pune problema unei obiectivități care se conștientizează în imanența subiectivității pure și se demonstrează în procesul subiectiv de fundamentare, atunci sensul și justificarea acestei probleme privesc în aceași măsură și tot ce este obiectiv[7]. Încă în „Meditațiile" lui *Descartes* (și prin aceasta el a fost declanșatorul epocal al problematicii transcendentale) se afla deja pregătită părerea că, cea ce considerăm totdeauna ca existent real și existent în mod determinat, deci întregul univers, este pentru *ego*-ul cunoscător doar existent ca ceva crezut în sensul subiectiv, iar existentul ca atare ca fiind ceva întruchipat de simțuri, ca ceva gîndit etc. Deci, viața subiectivă a conștiinței în pura ei imanență este focarul oricărei conferiri de sens și al oricărei instituiri, autentificări a existenței. Este deci nevoie de o conștiință de sine pură și sistematică a actului cunoașterii, de o dezvăluire a vieții raționale numai din „experiența internă"; acesta pentru a lămuri ce poate aci și ce realizează subiectivitatea în imanența ascunsă. Cu toate că și *Locke* a fost călăuzit de această părere, el a greșit în ceea ce privește puritatea principială și a căzut în greșeala psihologismului. Era absurd, atunci cînd și experiența obiectiv-reală și cunoașterea transcendentală în genere erau puse sub semnul întrebării, să se presupună anumite experiențe și cunoașteri obiective, ca și cum sensul și justificarea valabilității lor obiective nu ar fi aparținut ele însele aceleiași probleme. O psihologie ca atare nu putea fi temei al filosofiei transcendentale. Pînă și psihologia pură, în sens fenomenologic, delimitată tematic

---

[6] «Nota lui Heidegger la *Fundamentare»: Psihologie rațională !* (Nota ed.).

[7] In *Op. cit.*, (p. 596): inițial:... «transcendența doveditoare; astfel această chestiune privește în aceeași modalitate totul și fiecare transcendent, înainte de toate, deci, întreaga lume obiectivă reală»" *(Nota trad.)*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

prin reducția psiho-fenomenologică, rămîne oricînd numai știință pozitivă, are ca pretins teritoriu lumea însăși. Sufletele pure și comunitățile sufletești sînt prezumtiv suflete, doar corpurile în natură sînt lăsate la o parte. Însăși această psihologie pură[8] este din punct de vedere transcendental problematică, ca și oricare știință pozitivă. Pentru scopurile unei filosofii transcendentale este nevoie însă de o reducție fenomenologică lărgită și pe deplin universală (cea transcendentală), care face satisfăcătoare universalitatea problemei, iar în ce privește întregul univers al experienței și orice cunoștință și știință pozitivă bazată pe ea, aici exercită o „epoché", le transformă cu totul în fenomene, anume în fenomene transcendentale. Încă *Descartes* atinsese în treacăt această reducție, în măsura în care conform principiului său metodic al unei epoché de a pune totul sub semnul îndoielii el scotea total din cauză lumea experienței; el a recunoscut însă că *ego cogito* rămîne în discuție ca un univers al subiectivității pure și că aceasta, care nu trebuie să fie luată nici drept eu, nici acest om,[9], este existentul în măsura în care e presupus în valabilitatea sa imanentă în orice cunoașterea pozitivă și astfel față de ea este chiar primul. Dacă legăm laolaltă cu aceasta: cunoaștere de către Locke a necesității de a descrie în mod concret, după toate regulile și treptele ei de bază, viața cunoscătoare, descoperirea intenționalității de către Brentano în noua ei evaluare, apoi cunoașterea necesității metodei apriorice, rezultă aci atît tema cît și metoda fenomenologiei transcendentale actuale. În loc de reducția simplă la subiectivitatea psihică pură (la psihicul pur al omului în lume) este posibilă o reducție la subiectivitatea transcendentală printr-o *epoché* metodică privind lumea reală și toate obiectivitățile ideale („lumea" numerelor etc.). Rămîne valabil în exclusivitate universul subiectivității „pure transcendentale", cuprinzînd în el toate „fenomenele" reale și posibile ale obiectivităților, toate modurile de apariție, modurile de conștiință etc, referitoare la ea. Numai prin această metodă radicală fenomenologia transcendentală evită paradoxul cercului teoretico-gnoseologic: ceea ce îndeosebi premerge (ca și cum ar fi de netăgăduit) este de la sine înțeles chiar în sensul general al problemei transcendentale. Abia acum devine pe deplin clară tentația psihologismului. Fenomenologia pur psihologică coincide, într-o anumită măsură, așa cum se poate ușor observa acum, cu fenomenologia transcedentală, cu deosebirea că prin existentul pur fenomenologic se înțelege odată ceea ce este sufletesc, un strat existențial înlăuntrul lumii naturale, iar altă dată subiectivul transcendental, ce corespunde sensului și valabilității existenței acestei lumi. *Reducția transcendentală* (subl. n) ne pune în fața unei experiențe complet nouă, care trebuie continuată cu consecvență, și anume, cea transcendentală. Prin ea se dezvăluie subiectivitatea *absolută* care acționează peste tot din ascunziș (Verborgenheit), cu toată viața ei transcendentală, în ale cărei sinteze intenționale se constituie, ca pozitiv valabile existențial, toate obiectele reale și ideale. Ea oferă cadrul tematic al unei științe fenomenologice absolute, care se numește transcendentală deoarece ea cuprinde toate problemele transcendentale sau teoretico-raționale. Pe de altă parte, teoria transcendentală a rațiunii se deosebește de ea doar prin problematica inițială, deoarece dezvoltarea unei astfel de teorii presupune studiul general al întregii subiectivități transcendentale. Este una și aceeași știință apriorică.

2. Toate științele pozitive sînt științe în sensul unei naivități transcendentale. Ele cercetează unilateral, fără să înțeleagă integral, rămînîndu-le ascunsă unitatea reală a cunoașterii și experienței vieții care se constituie în mod transcendental; aceasta cu toate că, ceea ce poate fi constatat abia după reducțiile noastre, toate aceaste unități sînt ceea ce sînt, după sensul lor cognitiv propriu, unități ale multitudinii transcendental constituante. Abia fenomenologia transcendentală (și idealismul ei transcendental nici nu constă în altceva) înlesnește științelor accesul la deplina concrețiune și totodată să se justifice multilateral ca științe propriu-zise. Tema ei (a fenomenologiei) privește orice subiectivitate posibilă în genere, în a cărei viață conștientă, în ale cărei experiențe și cunoașteri constitutive o lume obiectivă devine conștientă de sine.

Lumea cunoscută în experiența faptică este tema sistemului ideatic complex al științelor despre faptic. Pe baza variațiilor ideale libere ale experienței faptice în raport de lumea experienței se naște ideea unei experiențe posibile în genere, înțeleasă ca aceea a unei *lumi posibile (subl. n.)*, de unde și ideea unui sistem posibil al științelor experimentale ca aparținînd *apriori* unității unei lumi posibile. Deci, pe de o parte, o ontologie *apriori*, care cercetează în mod sistematic structurile ce aparțin în mod necesar unei lumi posibile, toate structurile fără de care o lume ca atare nu ar putea fi concepută din punct de vedere ontic. Pe de altă parte, lumea posibilă și structurile sale ontice, cercetate din punct de vedere al corelației fenomenologice după formele unui sens posibil și ale fundamentării ființei ei (ca lume a experienței posibile), forme fără de care ea ar fi de neconceput.

---

[8] Nota lui Heidegger: *«ca empirică» (Nota ed.).*

[9] Însemnarea lui Heidegger la „acest om": «înțeles însă pe deplin ca «umanitate», iar aceasta înțeleasă ca esență a omului» *(Nota ed.).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În acest fel, fenomenologia transcendentală o dată expusă cuprinde o ontologie universală în sens larg, o ontologie completă, multilaterală, concretă, în care toate conceptele ontologice corelative decurg dintr-o originaritate transcendentală care nu lasă nelămurită nici o problemă de sens și de justificare. Științele apriorice formate istoricește nu realizează niciodată ideea deplină a unei ontologii pozitive. Ele se referă (și chiar și în acest sens în mod unilateral) doar la forma logică a oricărei lumi posibile *(mathesis universalis* în sens formal) și la formele esențiale ale unei naturi fizice posibile. Ele rămîn implintate în naivitatea transcendentală și, deci, și cu neajunsurile inerente fundamentării a căror consecință necesară sînt. În această formă naivă ele funcționează ca niște instrumente metodice ale științei pozitive „exacte" corespunzătoare, mai exact spus, ele servesc la raționalizarea domeniilor pozitive, pentru a procura, prin raportarea la structura esențială a unui fapt al unei lumi posibile în genere, încrederea în necesitate, și astfel să atribuie legi simplelor reguli inductive. „Conceptele fundamentale" ale tuturor științelor pozitive, acelea din care decurg toate celelalte concepte ale realului, sînt totodată conceptele fundamentale ale științelor raționale corespunzătoare. Dacă ceva este neclar încă de la început și, deci, neclar pentru cunoașterea adevăratului sens, atunci această neclaritate se transmite asupra întregului domeniu teoretic al științelor pozitive. În ultimul timp, criza de fundamente în care au intrat toate științele pozitive, empirice și apriorice, a dezvăluit lupta în jurul „paradoxurilor", în jurul evidenței reale sau aparente a conceptelor și principiilor de bază aritmetice, cronologice etc. ale tradiției, ceea ce dezvăluie totodată imperfecțiunea tuturor științelor pozitive. După tipul lor metodologic, ele nu mai pot fi considerate ca științe exacte, ca științe care se înțeleg și justifică de la sine, putînd să-și indice într-o examinare multilaterală drumul lor sigur. Din această situație nestatornică, știința modernă poate fi salvată doar printr-o reformă fenomenologică. Din cele spuse pînă acum, fenomenologia transcendentală este chemată să transpună în realitate, prin ridicarea în transcendental ideea ascunsă în ea a unei ontologii universale, deci ideea unei științe a sistemului formelor esențiale ale oricărei lumi posibile a cunoașterii ca atare și a formelor corelative construirii intenționale a acestora. Deci, fenomenologia este izvorul originar al conceptelor fundamentale ale tuturor științelor apriorice (ca ramuri ale unei ontologii) create din veridicitatea inițială și într-o fenomenologie matură, eliberată de orice incertitudine, și, deci, corespunzătoare tuturor științelor pozitive privitoare la lumea noastră faptică. În evoluția ei sistematică, această ontologie fenomenologică pregătește toate aceste științe încă nefondate aprioric, pregătind totodată constituirea tuturor științelor despre fapte ca științe „exacte" (raționalizate). Un pas hotărîtor îl are crearea unei psihologii pure apriorice, cu funcție asemănătoare pentru cea empirică cum are geometria apriorică pentru fizica empirică. O problemă serioasă ridică interpretarea fenomenologică a istoriei și a „sensului" universal unic închis în ea.

3. Fenomenologia vieții afective și volitionale cu intenționalitatea specifică ei și bazată pe fenomenologia experienței și cunoașterii naturale cuprinde întreaga cultură, după configurațiile ei necesare și posibile, ca și aprioricul corelativ, care aparține formelor esențiale ale socializării. Bineînțeles, orice disciplină normativă, cît și oricare dintre cele filosofice în sens special, ține de sfera fenomenologiei, indiferent cum s-a impus, din punct de vedere istoric, fenomenologia filosofică în ceea ce privește explicarea ideii unei logici pure și a unei axiologii și filosofii practice formale. Fenomenologia este antimetafizică atîta timp cît ea respinge[10] orice metafizică care se mișcă în abstracții formale goale. Dar ca și toate problemele cu adevărat filosofice, și cele metafizice se reîntorc toate, pe terenul fenomenologiei, găsindu-și aici forma și metoda lor transcendentală veritabilă născută din intuiție. În afară de aceasta, fenomenologia nu este cu nimic mai puțin decît o filosofie sistematică în stil tradițional, chiar o știință care se mișcă în cadrul unor cercetări sistematice concrete. Chiar și treapta inferioară, analiza pur descriptivă a esenței structurilor unei subiectivități pur transcendentale (a unui *ego* ca monadă) este un cîmp vast pentru o muncă de cercetare concretă, ale cărei rezultate sînt fundamentale pentru întreaga filosofie (și psihologie). În munca sistematică a fenomenologiei, muncă ce merge de la datul intuitiv către sfera abstractă, se rezolvă de la sine și fără intervențiile unei dialectici argumentative, chiar fără încercări de compromisuri, vechile opoziții ale punctelor de vedere filosofice, opoziții cum ar fi cea dintre raționalism (platonism) și empirism, subiectivism și obiectivism, idealism și realism, ontologism și transcendentalism, psihologism și antipsihologism, pozitivism și metafizică, concepție despre lume teologică și cauzalistă. Peste tot motive bine întemeiate, peste tot însă jumătăți de măsură sau absolutizarea de unilateralități numai relativ și abstract îndreptățite. Subiectivismul poate fi depășit doar de cel mai universal și cel mai consecvent subiectivism (cel transcendental). În această formă el este în același timp obiectivism, în măsura în care reprezintă dreptul oricărei

[10] «Observația lui Heidegger»: *sau* și tocmai atîta timp cît prin metafizică se înțelege prezentarea unei imagini a lumii care se realizează doar în atitudinea naturală și își înfățișează posibilitățile sale faptice cognitive numai în anumite situații ale vieții, determinate istoricește. *(Nota ed.).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

obiectivități dobîndite prin experiență, dar totodată exprimă și sensul ei deplin și real, în cazul căruia așa-zisul obiectivism realist păcătuiește prin neînțelegerea constituirii transcendentale. Trebuie să adăugăm: empirismul „este depășit" doar de empirismul cel mai universal și consecvent, care creează pentru experiența „limitată" a empiricilor conceptul de experiență în mod necesar lărgită, anume intuiția originară în care toate formele ei (intuiția eidos-ului, evidența apodictică, intuirea fenomenologică a esenței etc.) își află îndreptățirea ca modalitate și formă în analiza fenomenologică.

Ca eidetică, fenomenologia este, pe de altă parte, raționalistă, ea depășind însă raționalismul dogmatic limitat, prin cel universal, cel care se referă în mod esențial la subiectivitatea transcendentală, la conștiința eului și la obiectualitatea *(Gegenständlichkeit)* conștientă. La fel stau lucrurile și cu celelalte opoziții menționate. În doctrina despre geneză, fenomenologia tratează teoria esenței asociațiilor, purifică și justifică descoperirea lui Hume, dovedind, totodată, că esența subiectivității transcendentale și legitatea ei esențială este de natură pur teleologică. Idealismul ei transcendental scapă total de realismul natural, manifestîndu-se însă nu prin argumentări aporetice, ci prin însăși consecvența travaliului fenomenologic. Împreună cu *Kant*, fenomenologia combate ontologismul găunos al analizei conceptuale[11] dar este ea însăși ontologie, creată însă din „experiența" transcendentală. Fenomenologia respinge orice Renaștere filosofică: ca filosofie ea este autodeterminarea cea mai originară și universală, orientată către concepte, probleme și cercetări prelucrate de ea, primind impulsuri de la personalitățile trecutului ale căror intuiții inițiale le confirmă, dar transportîndu-le pe terenul concret al cercetării constante și exigente. Ea cere fenomenologilor să renunțe pentru ea la idealul unei filosofii proprii și să trăiască pentru o *philosophia perennis* și, deci, ca niște lucrători modești în comunitate cu ceilalți oameni.

Traducere de Alexandru BOBOC

Martin Heidegger

FIINȚĂ ȘI TIMP/SEIN UND ZEIT

(VIII)

Capitolul V

Ființa-întru... ca atare

28. Sarcina unei analize tematice a Ființei-întru

În stadiul ei preliminar, analitica existențial-impersonală a Dasein-ului are ca temă călăuzitoare constituția fundamentală a acestei ființări, adică momentul a-fi-întru-lume. Obiectivul ei imediat este acela de a degaja structurile originare unitare ale Ființei Dasein-ului, structuri pe baza cărora pot fi determinate ontologic posibilitățile și modalitățile sale «de a fi». Pînă acum caracteristica fenomenală a Ființei-întru-lume s-a axat pe momentul structural al lumii și pe răspunsul la întrebarea: cine este această ființare în modalitatea sa cotidiană? Dar încă de la prima schițare a sarcinilor unei analize fundamentale preliminare a Dasein-ului s-au avansat indicațiile privitoare la *Ființa-întru ca atare* și a fost demonstrată printr-un mod concret, adică prin cunoașterea lumii.

Anticiparea acestui moment structural fundamental izvorăște din intenția ca analiza momentelor particulare să fie dintr-un bun început circumscrisă într-o viziune prealabilă stabilă a întregului structural, prevenind astfel fărămițarea și descompunerea acestui fenomen. Acum trebuie să legăm interpretarea fenomenului Ființa-întru de cele dobîndite prin analiza concretă a lumii și a acelui Cine [care reprezintă Dasein-ul]. Dar examinarea aprofundată a Ființei-întru nu trebuie doar să dovedească din nou și cu o siguranță sporită, printr-o evaluare fenomenologică, structura globală a Ființei-întru-lume, ci ea trebuie să-și croiască drumul către o înțelegere a Ființei originare a Dasein-ului însuși, [care este] neliniștea. [97]

Dar oare ce-ar mai putea fi arătat în legătură cu momentul a-fi-întru-lume, după ce au fost expuse relațiile esențiale ale Ființei familiarizate cu lumea (preocuparea), ale Ființei-în-comuniune (solicitudinea) și ale Ființei sinelui (Cine)? Oricum, rămîne încă și posibilitatea de a amplifica analiza ce compară caracteristicile varietăților preocupării și previziunii acesteia, ale solicitudinii și considerației, precum și posibilitatea ca, printr-o explicație mai amănunțită a Ființei tuturor ființărilor posibile întramundan, Dasein-ul să fie delimitat față de ființările ce nu sînt de ordinul lui. În acest sens există, fără discuție, sarcini ce se cer rezolvate. Ceea ce a fost expus pînă în prezent necesită completări în multiple sensuri dacă

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

se are în vedere o elaborare exhaustivă a apriorismelor existențial-impersonale proprii antropologiei filosofice. Cercetarea de față nu are însă un asemenea scop. *Intenția sa vizează o ontologie fundamentală* [98]. Dacă legat de aceasta noi analizăm tematic momentul Ființa-întru, aceasta nu înseamnă că vrem să-i anihilăm caracterul originar prin deducerea acestui moment din alte fenomene, aceasta fiind o modalitate de analiză inadecvată în sensul unei disoluții [a fenomenului]. Ireductibilitatea unui fenomen originar nu exclude ca el să fie constituit dintr-o multitudine de caractere ontologice. Dacă această multitudine de caractere se manifestă, atunci caracterele respective sînt deopotrivă de originare în planul existențial-impersonal. Acest fenomen prin care momentele constitutive sînt *deopotrivă de originare* a fost adesea ignorat de ontologie ca urmare a unei tendințe sistematice nereprimate de a indica proveniența întregului diversității, ca și a fiecărui element în parte, dintr-o cauză primă univocă.

Care direcție este cea convenabilă pentru a surprinde caracteristica fenomenală a Ființei-întru...ca atare? Vom obține răspunsul la întrebare dacă ne amintim de ceea ce, odată cu indicarea fenomenului, a fost enunțat printr-o abordare fenomenologică: Ființa-întru... se deosebește de situarea interioară de tip subzistent a unei ființări «în» altă ființare subzistentă; Ființa-întru... nu trebuie confundată cu o proprietate a unui subiect subzistent, proprietate produsă sau doar provocată prin modul subzistent de a fi al «lumii»; Ființa-întru trebuie mai degrabă considerată drept un mod ontologic esențial propriu chiar acelei ființări [care este întru...]. Dar atunci ce altceva ne este dat să ne reprezentăm despre acest fenomen decît un comercium subzistent *între* un subiect subzistent și un obiect [de asemenea] subzistent? Această interpretare s-ar apropia deja mai mult de condiția fenomenală dacă ar afirma că *Dasein-ul este Ființa* acestui «interval». Dar chiar și așa noțiunea de «interval» induce în eroare. Această noțiune participă în mod tacit la presupoziția, indeterminată ontologic, a acelor ființări între care acest interval «este» ca atare. [În felul acesta] intervalul este deja înțeles drept rezultat al acelei convenientia dintre două ființări subzistente. Dar presupoziția inițială a acestor ființări *sparge* deja întotdeauna [unitatea] fenomenul[ui], fără speranța ca acesta să poată fi reconstituit din fragmentele rezultate. Nu numai că lipsește «cimentul», dar și «schema» după care trebuie făcută reconstituirea este dispersată, sau nu a fost niciodată dezvăluită. Hotărîtor din punct de vedere ontologic este prevenirea oricărei dispersări a fenomenului, cu alte cuvinte conservarea condiției sale fenomenal pozitive. Dacă în continuare este necesară o tratare detaliată, aceasta este doar expresia faptului că, în modalitățile tradiționale de tratare a «problemei cunoașterii», devine adesea insesizabil în plan ontologic ceea ce este evident în plan ontic.

Ființarea constituită în mod esențial prin momentul a-fi-întru-lume, [adică Dasein-ul], *este* ea însăși întotdeauna acest «Da» al său, [respectiv «spațiul său originar-deschis»]. În folosința curentă a cuvîntului, germanul «Da» se referă la «aici» și «acolo». Acel «Aici» al unui «Eu-Aici» trebuie întotdeauna înțeles pornind de la un «Acolo» propriu ființării subzistente, înțeles constituit pe baza unei modalități de Ființă care se raportează prin în-depărtare [99] și orientare la ființarea de care este preocupată. Spațialitatea existențială a Dasein-ului, care îi determină acestuia «locul» (Ort), se fundamentează ea însăși pe momentul a-fi-întru-lume. Acest Acolo este o determinație a ființării întîlnite în*tramundan*. «Aici» și «Acolo» sînt posibile numai în orizontul unui «spațiu originar-deschis» (Da), cu alte cuvinte numai dacă ar fi o ființare care să releve spațialitatea drept Ființă a propriului «spațiu originar-deschis» (Da). Ființei inalienabile a unei astfel de ființări îi este caracteristică absența oricărei închideri. Expresia germană «Da» semnifică — [ca și loc privilegiat] — tocmai această deschidere esențială. Prin ea această ființare (Dasein) se află pentru ea însăși «de față» (da), concomitent aflîndu-se «de față» pentru ea în același «spațiu originar-deschis» (Da-sein) al lumii.

Expresia ontico-metaforică [folosită cînd vorbim de prezența lui] lumen naturale în om, nu vizează altceva decît structura existențial-ontologică a acestei ființări care *este* într-un asemenea fel încît trebuie să fie spațiul său originar (sein Da zu sein). Spunînd despre această ființare că este «iluminată» înseamnă: ea este în sine însăși [dezvăluită și] luminată [100] *ca* Ființă-întru-lume, dar nu printr-o altă ființ-are, ci prin faptul că ea însăși *este* [101] locul luminării [102]. Doar unei ființări care existențial este [dezvăluită și] luminată în acest fel, ființarea subzistentă îi devine accesibilă în lumină sau disimulată în întuneric. Dasein-ul implică prezența în *el a acelui Da* (spațiu originar-deschis), iar pierzînd acest Da el nu numai că nu mai este faptic, dar nici nu mai este absolut deloc o ființare de ordinul Dasein-ului. *Dasein-ul este* [*105*] *starea sa de deschidere* [*104*].

Va trebui să evidențiem constituția acestei Ființe. Dar în măsura în care esența acestei ființări este existența, propoziția existențială Dasein-ul *este* starea sa de deschidere semnifică totodată: Ființa, întrucît privește această ființare (Dasein) în Ființa sa, este [dis-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ponibilitatea] de a fi «spațiul originar-deschis» (Da) al acestei ființări. In afara expunerii caracteristicilor constituției primare a Ființei proprii stării de deschidere, conform liniei acestei analize devine necesară o interpretare a acelei modalități de Ființă în care această ființare este, *în mod cotidian*, spațiul său originar-deschis (Da).

Capitolul care preia sarcina de a explicita momentul Ființa-întru ca atare, respectiv Ființa spațiului originar-deschis (Da), se divide în două părți: A. Constituția existențial-impersonală a spațiului originar-deschis. B. Ființa cotidiană a spațiului originar-deschis și acapararea (Verfallen) Dasein-ului.

Cele două modalități, deopotrivă de originare, prin care Dasein-ul este spațiul originar-deschis sînt *situarea în plan afectiv* (Befindlichkeit) și *înțelegerea* (Verstehen); analiza acestora își găsește confirmarea fenomenologică necesară prin interpretarea unui mod concret [al lor], mod care este important pentru dezvoltarea ulterioară a problematicii respective. Situarea în plan afectiv și înțelegerea sînt determinate deopotrivă de originar prin *rostire* (Rede).

Subcapitolul (Constituția existențial-impersonală a spațiului originar-deschis) urmează deci să trateze: faptul de-a-fi-în-deschis [Ființa-în-deschis] (Da-sein) ca situare în plan afectiv (§29), un mod al situării în plan afectiv: frica (§30), faptul de a-fi-în deschis ca înțelegere (§31), înțelegere și explicitare (§32), enunțarea ca mod derivat al explicitării (§33), fapt de a-fi-în-deschis, rostire și limbă (§34).

Analiza caracterelor ontologice ale *faptului de a-fi-în-deschis* este o analiză existențial-impersonală, cu alte cuvinte caracterele nu sînt proprietăți ale unai ființări subzistente ci, în esență, modalități existențiale de a fi. Trebuie deci să fie expus modul lor de Ființă în ordinea cotidiană.

În subcapitolul B (Ființa cotidiană a deschisului și acapararea Dasein-ului) — ținînd cont de fenomenul constitutiv al rostirii, diviziunea inclusă în [orice] înțelegere și explicitare corelativă a acestor înțelegeri (interpretări) ca moduri existențiale ale Ființei cotidiene a deschisului — vor fi analizate: sporovăiala (§35), curiozitatea (§36), ambiguitatea (§37). Aceste fenomene evidențiază un mod fundamental al Ființei deschisului, mod pe care-l interpretăm ca și *acaparare*; o astfel de «cădere [în puterea a...] »indică o modalitate existențială a mobilității specifice Dasein-ului (§38).

A. Constituția existențial-impersonală a deschisului

§ 29. Faptul de a-fi-în-deschis, (da-sein) ca și situare în plan afectiv

Ceea ce este desemnat *ontologic* prin expresia „situare în plan afectiv", este *ontic*, cel mai cunoscut fenomen cotidian: dispoziția afectivă și faptul de a fi dispus. Înaintea oricărei psihologii a dispoziției, care de altfel este încă un teren complet virgin, acest fenomen trebuie văzut ca un element existențial fundamental și să i se circumscrie structura.

Calmul imperturbabil ca și descurajarea inhibitoare ce însoțesc preocupările cotidiene, trecerea alternativă dintr-una într-alta, lunecarea în indispoziție, nu sînt fenomene insignifiante ontologic, chiar dacă ele rămîn nesesizate [ca atare], fiind socotite ca cele mai indiferente și mai fugitive fenomene ale Dasein-ului. Faptul că dispozițiile se pot corupe sau schimba brusc dovedește că întodeauna Dasein-ul se află deja într-o dispoziție. Indiferența persistentă, egală și ternă, care nu trebuie confundată cu indispoziția este cu atît mai puțin un nimic, căci tocmai în ea Dasein-ul ajunge să fie dezgustat și plictisit de sine însuși. Într-o astfel de indispoziție Ființa deschisului, [existența], devine revelată drept povară. De ce? nu se *știe*. Iar Dasein-ul nici nu poate să știe așa ceva deoarece posibilitățile de revelare proprii cunoașterii au o portanță mai slabă comparativ cu revelarea originară pe care o au dispozițiile afective, dispoziții în care Dasein-ul este plasat ca deschis (Da) înaintea Ființei sale. Iar pe de altă parte, este posibil ca o bună dispoziție să degreveze această povară a Ființei, [a existenței]; dar și această posibilă stare a dispoziției relevă «cum este și cum devine [cineva]». În felul «cum este [cineva]» acționează situarea într-o dispoziție, aducînd Ființa în «deschisul» său.

Aflîndu-se dispus, Dasein-ul este întotdeauna deja revelat, în planul dispozițiilor afective, drept *acea* ființare căreia el (Dasein-ul) îi este încredințat în faptul lui de a fi, ca și cum ar fi livrat acelui mod de Ființă în care el, existînd, trebuie să fie (zu sein hat). Dar a fi revelat nu înseamnă tot atît cît: a fi recunoscut ca atare. Și tocmai în caracterul cotidian cel mai indiferent și mai anodin Ființa Dasein-ului poate să se manifeste în nuditatea «faptului că este și că trebuie să fie». Purul «fapt de a fi» se manifestă fără a se dezvălui de unde [vine] și încotro [merge]. Faptul că în acest cotidian Dasein-ul nu «cedează» unor

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

astfel de dispoziți afective, cu alte cuvinte nu urmează propria revelare și nu se lasă adus înaintea a ceea ce este revelat, nu este o dovadă *împotriva* realității fenomenale a stării de deschidere și revelare - din planul dispozițiilor afective - proprie Ființei deschisului(Da) în facticitatea sa ci, din contră, un argument pentru aceasta. Cel mai adesea Dasein-ul evită, în plan *ontic* - existențial Ființa care se relevă în dispoziția afectivă; în planul impersonal, *ontologic*-existențial, aceasta înseamnă: Dasein-ul, în faptul de a fi încredințat deschisului (Da) său, se dezvăluie în acel ceva spre care nu năzuiește o astfel de dispoziție afectivă. Chiar această evitare *este* revelare a deschisului(Da).

Acest caracter ontologic al Dasein-ului, ocultat în ce privește proveniența și finalitatea sa, dar prin aceasta în sine însuși mai dezvăluit, respectiv acest «fapt de a fi» îl numim *stare de proiectare* (Geworfenheit) a acestei ființări în deschisul (Da) său, astfel încît, ca fapt de a-fi-întru-lume, respectiva ființare este deschisul. Expresia stare de proiecție încearcă să redea *facticitatea încredințării* [Ființei Dasein-ului, acestui deschis al său, fapt care îl umple de responsabilitate] [105]. «Faptul de a fi și de a trebui să fie» ,care este revelat prin situarea în plan afectiv a Dasein-ului, nu este acel fapt [de a fi] care exprimă ontologic-categorial realitatea proprie ființării subzistente. Această realitate devine accesibilă doar printr-un act contemplativ de simplă constatare. Dimpotrivă, starea de fapt (das Daß) revelată prin plasarea în plan afectiv trebuie înțeleasă ca o determinare existențială a *acelei* ființări care este în modalitatea faptului de a-fi-întru-lume. *Facticitatea nu este acea realitate de ordinul unui factum brutum propriu ființării subzistente, ci un caracter ontologic al Dasein-ului, caracter admis în existență, chiar dacă în primă instanță se află refutat.* Starea de fapt proprie facticității [Dasein-ului]nu va putea fi niciodată intuită teoretic.

Ființarea ce are caracterul Dasein-ului este acest deschis (Da) al său astfel încît, explicit sau nu, ea se regăsește [ca dispoziție afectivă] în starea sa de proiecție. Găsindu-se în plan afectiv, Dasein-ul este întotdeauna deja adus înaintea lui însuși întotdeauna el s-a regăsit deja, dar nu ca percepere de sine drept ființare subzistentă, ci ca un acord al dispoziției în ce privește situarea de sine în planul afectiv. Ca ființare care este încredințată propriei ființe [Dasein-ul este nevoit] întotdeauna deja să se regăsească afectiv, [fiind încredințat și acestei regăsiri], chiar dacă această regăsire este o găsire ce nu-și are originea atît într-o cercetare directă [de sine], cît într-o refugiere (Fliehen). Dispoziția nu revelează starea de proiectare la modul unei priviri [contemplative] îndreptate spre aceasta, ci sub forma îndreptării spre... sau a refuzului. Cel mai adesea dispoziția nu se îndreaptă spre ceea ce tocmai ea face evident drept caracter împovărător al Dasein-ului, și evită cu atît mai mult acest caracter cu cît o bună dispoziție pare a o degreva de el. Acest refuz este întotdeauna ceea ce este doar la modul unei situări în plan afectiv.

Dacă, în plan fenomenal, se neglijează complet ceea *ce* dispoziția afectivă revelează și felul *cum* ea revelează, atunci ceea ce este revelat nu este decît rezultatul ansamblării a tot ceea ce Dasein-ul aflat în dispoziție afectivă cunoaște, știe, sau crede «în mod simultan». Chiar dacă Dasein-ul este «sigur» atunci cînd opiniază asupra [finalității] spre care [se îndreaptă], sau crede a ști prin explicații raționale «de unde» [vine], toate acestea nu infirmă deloc constatarea fenomenală potrivit căreia dispoziția afectivă plasează Dasein-ul în fața stării factice a deschisului său, aparînd astfel învăluit într-un mister implacabil. Din punct de vedere existențial-ontologic nu avem nici cea mai mică îndreptățire de a minimaliza evidența situării în plan afectiv [a Dasein-ului] prin comparare cu certitudinea apodictică proprie acelei cunoașteri teoretice care vizează ființarea pur subzistentă. Dar [față de eroarea acestei minimalizări] nu este cu nimic mai prejos *acea* falsificare a fenomenelor prin care acestea sînt forțate să se refugieze în irațional. Iraționalismul —ca orientare opusă raționalismului — vorbește deformat despre un fenomen pe care raționalismul nici nu îl percepe.

Faptul că prin actul de a ști și a voi un Dasein nu numai că poate deveni în facto stăpînul dispozițiilor afective, dar este de dorit și chiar necesar să devină, poate să însemne - în cazul anumitor moduri ale existenței - o preeminență a cunoașterii și voinței. Dar aceasta nu trebuie să ne inducă tentația de a tăgădui, în plan ontologic, că dispoziția afectivă este un mod originar al Ființei Dasein-ului, mod în care el se revelează sieși *înaintea* oricărei cunoașteri sau vreri și *mai presus* și *dincolo* de posibilitățile de acces ale *acestora* [106]. Și, în plus, nu vom deveni niciodată stăpîni ai dispoziției afective fiind lipsiți de această dispoziție, ci în virtutea unei dispoziții ce se distanțează opozitiv [față de prima]. *Primul* caracter ontologic esențial al situării în plan afectiv îl vom enunța astfel: *Situarea în plan afectiv revelează Dasein-ul în starea sa de proiectare, revelare realizată în primul rînd și cel mai adesea la modul eschivării prin refuz.*

Deja prin aceasta devine vădit faptul că situarea în plan afectiv este ceva mult diferit de simpla constatare a unei stări sufletești subzistente. Situarea în plan afectiv are

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

atît de puțin caracterul unei sesizări care mai întîi s-ar întoarce asupra sa, încît orice reflexie imanentă nu poate repera «evenimentele trăite» decît fiindcă deschisul este deja revelat prin situarea în plan afectiv. «Simpla dispoziție» revelează deschisul într-un mod mai originar [decît orice percepere de sine], dar ea *disimulează* totodată cu o îndîrjire firească oricărei ne-percepere.

Aceasta manifestă *dezacordul afectiv*. În acest dezacord Dasein-ul își este sieși opac, lumea ambiantă supusă preocupării se învăluie, previziunea preocupării este indusă în eroare. Situarea în plan afectiv este atît de puțin reflectată încît ea pune stăpînire pe Dasein tocmai atunci cînd acesta se dedică și se abandonează în mod ireflexiv «lumii» de care este preocupat. Dispoziția afectivă pune stăpînire [pe Dasein]. Aceasta nu provine nici din «exterior» și nici din «interior», ci se ivește din momentul a-fi-într-lume, drept o modalitate a acestuia. În felul acesta, de la delimitarea negativă a situării în plan afectiv față de sesizarea reflectată a «interiorității», trecem la o viziune pozitivă asupra caracterului relevat al acestei situări afective. *Dispoziția afectivă a relevat întotdeauna deja momentul a-fi-într-lume drept o totalitate și abia astfel face mai întîi posibilă orientarea-de-sine-către* [*ceea ce va fi supus preocupării*]. Faptul de a-fi-în-dispoziție nu se raportează mai întîi la ceva de ordin sufletesc, acest fapt nu este el însuși o stare interioară care se proiectează apoi, pe căi enigmatice, în exterior, dînd lucrurilor și persoanelor o [anumită] colorătură. Descoperim astfel cel de *al doilea* caracter esențial al situării în plan afectiv. Aceasta este o modalitate existențial-impersonală de bază deopotrivă de originară a stării-de-deschidere [și relevare] a lumii, coexistenței și existenței, întrucît aceasta din urmă este ea însăși, în mod esențial, fapt de a-fi-într-lume.

Pe lîngă aceste două determinări esențiale explicite ale situării în plan afectiv revelarea stării de proiectare și revelarea faptului de a-fi-într-lume ca și totalitate, trebuie să luăm în considerare și o *a treia* determinare care contribuie în mod expres la o înțelegere mai profundă a lumității lumii. S-a spus mai devreme*: revelarea prealabilă a lumii permite ca ființarea intramundană să poată fi întîlnită. Această prealabilă stare de accesibilitate a lumii inerentă momentului Ființa-întru este constituită și pe baza situării în plan afectiv. Capacitatea de a putea întîlni [ființarea intramundană] folosește în mod primar *previziunea* și nu se bazează pur și simplu doar pe senzație sau pe o contemplare goală. Această capacitate de a întîlni, preocupată [de ființarea intramundană] la modul previziunii, are - o putem vedea mai bine acum din perspectiva situării în plan afectiv - caracterul unei atingeri afective. Nu putem fi afectați în plan ontologic de ceea ce este inadecvat, manifestă rezistență, sau amenință în ființarea disponibilă, decît dacă momentul Ființa-întru este în prealabil astfel determinat încît ființarea întîlnită intramundan să îl *afecteze adresîndu-i-se*. Această afectare prin adresare se bazează pe situarea în plan afectiv care a relevat lumea, de exemplu, ca amenințătoare. Doar acela care se situează în plan afectiv a ceea ce ține de frică, de pildă neînfricarea, doar acela poate descoperi ca amenințătoare o ființare disponibilă din lumea sa ambiantă. Dispoziția proprie situării în plan afectiv constituie în plan existențial-ontologic, starea-de-deschidere-întru-lume (Weltoffenheit) a Dasein-ului.

Și doar pentru că «simțurile» aparțin, ontologic, unei ființări care are modul de a fi al momentului Ființa-întru-lume situată în plan afectiv doar de aceia «simțurile» pot să fie «mișcate» și «să aibă un sens pentru...», astfel încît acel ceva care mișcă se manifestă în afecțiune. O afecțiune nu s-ar putea realiza nici sub cele mai puternice presiuni și rezistențe, iar rezistența ar rămîne în mod necesar nedescoperită, dacă momentul a-fi-întru-lume situat afectiv nu i-ar fi dinainte prescrisă, prin acordul tonalității afective, o solicitare prin care i se adresează ființarea intramundană. *Situarea în plan afectiv implică ontologic-existențial o orientare către lume, orientare ce revelează lumea și permite astfel întîlnirea unei ființări care ni se adresează solicitîndu-ne.* De fapt, bazîndu-ne pe principii *ontologice*, noi trebuie să atribuim descoperirea originară a lumii «simplei dispoziții afective». O privire pur contemplativă chiar dacă ar pătrunde, situîndu-se opozitiv, în sfera cea mai intimă a Ființei unei ființări subzistente, nu va descoperi niciodată ceva care să semene cu o amenințare.

Faptul că previziunea cotidiană, bazată pe situarea în plan afectiv ce este originar revelată, poate să se înșele și să persiste pe mai departe în eroare, acest fapt, raportat la ideea unei absolute cunoașteri a «lumii», este un μὴ ὄν. Dar prin astfel de aprecieri, ontologic nejustificate, rămîne complet nesesizată pozitivitatea existențială a posibilității de eroare. [Căci] tocmai în acea viziune a «lumii» care este instabilă, avînd o variabilitate dictată de acordul afectiv, tocmai în ea ființarea disponibilă apare în lumitatea ei specifică,

* vezi 18, pag. 83 și următ. (în orig.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

lumitate ce este în fiecare zi alta. Întotdeauna gîndirea teoretică a estompat lumea către o uniformitatea ființării pur subzistente, chiar dacă în cadrul acestei uniformități se află inclusă o nouă bogăție [de elemente] ale ființării descoperite printr-o privire pură care de-, termină [și definește]. Dar chiar și θεωρία cea mai pură nu a abandonat total orice dispoziție afectivă; unei priviri teoretice ființarea doar subzistentă i se arată în pura e aparență exclusiv atunci cînd această θεωρία prin *calma* zăbavă în preajma ființării poate să-i îngăduie acesteia, prin ρατώυη și διαγωγή să ajungă pînă la ea*. Arătînd înrădăcinarea constituției existențial-ontologice a determinărilor cognitive [de tip teoretic] într-o situare afectivă proprie momentului a-fi-într-u-lume, noi nu vrem nicidecum să atribuim în plan ontic «sentimentului» întreaga cunoaștere de tip științific.

Diferitele moduri ale situării în plan afectiv și conexiunile care le fundamentează nu pot fi interpretate în cadrul problematicii prezentului studiu. În plan ontic, aceste fenomene sînt demult cunoscute sub denumirea de afecte și sentimente, iar gîndirea filosofică le-a examinat în mod constant. Nu este întîmplător faptul că prima interpretare sistematică a afectelor, și care ne-a fost transmisă, nu a fost realizată în cadrul «psihologiei». *Aristotel* examinează aceste πάθη în cartea a doua a «retoricii» sale. Aceasta — contrar concepției tradiționale, ce asimilează conceptul de retorică «disciplinei de învățămînt» — trebuie înțeleasă drept prima hermeneutică sistematică a faptului cotidian de a-fi-împreună-cu-celălalt. Acel mod de a fi, propriu impersonalului Se, care este caracterul public (vezi 27) nu are doar în general starea sa de dispoziție; acest mod de Ființă are nevoie de dispoziție afectivă și și-o «produce» pentru sine. Aflîndu-se în dispoziție, și din aceasta vorbește oratorul. Acestuia îi este necesară înțelegerea posibilităților proprii dispoziției afective pentru a le suscita și dirija în mod adecvat.

Se cunoaște cum este condusă interpretarea afectelor mai departe de către stoici și transmisă epocii moderne prin teologia patristică și scolastică. Ceea ce însă nu se remarcă este faptul că, ontologic vorbind, interpretarea afectelor nu a făcut — în ce privește principiile acestora — nici un progres demn de reținut de la Aristotel încoace. Dimpotrivă, afectele și sentimentele au ajuns [să fie clasificate] tematic printre fenomenele psihice, constituind în general, alături de reprezentare și voință cea de a treia clasă a acestora. În felul acesta afectele decad la rangul de epifenomene.

Este meritul cercetării fenomenologice de a relua studiul acestor fenomene dintr-o perspectivă mai liberă. Și nu numai atît; Scheler — preluînd inițiativele lui *Augustin* și *Pascal* — a orientat problematica spre raporturile de fundamentare dintre actele «reprezentative» [107] și cele «din interes». Firește, fundamentele existențial-ontologice ale fenomenului reprezentat de acte rămîn încă obscure și la *Scheler*.

Situarea în plan afectiv nu numai că revelează Dasein-ul în starea lui de proiectare și raportare obligatorie la lume, lume ce îi este întotdeauna deja accesibilă prin [includerea ei în] Ființa sa, dar această situare în plan afectiv este ea însăși o modalitate ontologică existențială prin care Dasein-ul se abandonează în mod constant «lumii» și se lasă atins de către aceasta astfel încît, într-un anume fel, se evită pe sine însuși. Constituția existențială a acestei evitări devine explicită în fenomenul acaparării [Dasein-ului]

Situarea în plan afectiv este o modalitate existențial-impersonală fundamentală în care Dasein-ul este spațiul său originar-deschis. Ea nu se limitează doar la a caracteriza ontologic Dasein-ul, dar în același timp, pe temeiul revelației pe care o aduce, este de o importanță metodologică fundamentală pentru analitica existențială. Ca orice interpretare ontologică, analitica existențială nu poate interoga decît despre Ființa unei ființări care i-a fost mai întîi deja revelată. Analitica se va opri la cele mai proeminente și considerabile posibilități de revelație proprii Dasein-ului, pentru a prelua din ele lămurirea asupra acestei ființări. Interpretarea fenomenologică trebuie să ofere Dasein-ului însuși posibilitatea de a revela în mod originar și, în același timp, de a se interpreta pe sine însuși. Interpretarea însoțește această revelație doar pentru a înălța conținutul fenomenal al celui revelat la nivelul unui concept existențial.

Pregătind interpretarea ulterioară a angoasei (Angst) (vezi 40) drept o fundamentală situare în plan afectiv a Dasein-ului, esențială ontologic-existențial, vom arăta mai concret, în cele ce urmează, acest fenomen al situării afective, studiindu-l după un mod [al său] determinat: *frica* (Furcht).

---

* vezi Aristotel, *Met.* A2, 982 b22 sqq.

* A se vedea *Pensées*, op. cit., pag. 185: Et de là vient qu'au lieu q'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaitre avant de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la varieté que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; în legătură cu aceasta a se vedea *Augustinus*, Opera (Migue P. L. tom. VIII *Contra Faustum*, cartea 32, cap. 18: *non intratur in veritatem nisi per charitatem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

30. Un mod al situării în plan afectiv: frica*

Fenomenul fricii poate fi examinat sub trei aspecte; vom analiza acel ceva dinaintea căruia apare frica, sentimentul fricii și acel ceva căruia îi este destinată frica. Aceste aspecte posibile și unite prin coapartenența lor reciprocă nu sînt întîmplătoare. Ele fac să apară structura generală a situării în plan afectiv. Analiza va fi completată printr-o referință asupra posibilelor modificații ale fricii și care pot să intereseze diferitele momente ale structurii ei.

Acel *ceva dinaintea căruia* apare frica, «înfricoșătorul», este de fiecare dată o ființare întîlnită întramundan avînd modul de a fi al ființării disponibile, subzistente, sau al celei de tipul coexistenței. Nu vom căuta să descriem, în plan ontic, acele ființări care în general și de cele mai multe ori pot fi «înfricoșătoare», ci ceea ce sperie trebuie determinat fenomenal în ce privește capacitatea de a înfricoșa. Ce este acel ceva, inerent înfricoșătorului, pe care îl întîlnim [și ni se dezvăluie] în actul fricii? Acel ceva dinaintea căruia apare frica are caracterul amenințării. De aici rezultă mai multe puncte: 1. Ființarea întîlnită [în actul fricii] are drept mod al finalității (Bewandtnisart) păgubirea (Abträglichkeit) ce se manifestă în interiorul unui ansamblu de scop. 2. Această păgubire se raportează la o sferă specifică determinată, propr'e aceluia pe care-l păgubește. Astfel determinată, ea însăși provine dintr-un domeniu determinat. 3. Însuși acest domeniu și ceea ce provine din el este cunoscut ca «neliniștitor». 4. Ca fiind cel ce amenință, păgubitorul nu stăpînește încă proximitatea [celui amenințat], dar el se apropie. Actul apropierii face să iradieze păgubirea căreia îi conferă caracterul de amenințare. 5. Acest act de apropiere are loc în interiorul proximității. Un lucru care poate fi păgubitor în cel mai înalt grad și care se apropie neîncetat, rămîne ascuns în ceea ce privește natura sa înfricoșătoare dacă această apropiere are loc la distanță. Dar apropiindu-se în proximitatea noastră cel ce păgubește devine amenințător, că cine poate atinge sau ne poate cruța. Prin actul apropierii lui sporește această incertitudine: «dacă pînă la urmă ne va atinge sau ne va cruța». Este înfricoșător, vom spune. 6. Rezultă că cel ce păgubește, ajungînd să stăpînească proximitatea noastră face evidentă posibilitatea de a trece pe lîngă noi cruțîndu-ne, fapt ce nu diminuează sau înlătură frica, ci o aduce în plenitudinea ei.

Însuși sentimentul fricii este o eliberare ce dezvăluie amenințătorul, permițînd ca acesta să ni se adreseze [ca atare]. Nu poate fi vorba de ceva care, mai întîi, este constatat drept un viitor rău (malum futurum) și care apoi să înfricoșeze. Dar sentimentul fricii nu constată în primul rînd că o ființare se apropie, ci o descoperă mai întîi ca fiind de ordinul înfricoșătorului. Și doar temîndu-se poate atunci frica să-și «dea seama» de ceea ce o înfricoșează. Previziunea percepe înfricoșătorul doar întrucît, ca situare afectivă, se află la nivelul fricii. Acel sentiment al fricii, [care se manifestă] ca posibilitate latentă a unei Ființe-întru-lume capabilă de situare afectivă, «capacitatea de a fi supus fricii», a revelat deja lumea, într-un asemenea fel încît din ea (lume) poate să survină, apropiindu-se de noi, ceva de ordinul înfricoșătorului. În ce privește însăși posibilitatea apropierii, aceasta este conferită prin spațialitatea de esență existențială a momentului a-fi-întru-lume.

Acel *ceva căruia îi este destinată* frica este însăși ființarea care se teme, respectiv Dasein-ul. Doar o ființare care în faptul de a fi este preocupată de această Ființă poate să se teamă. Sentimentul fricii relevă această ființare în caracterele ei de a fi expusă primejdiei și de a se abandona sieși. Frica dezvăluie mereu Dasein-ul în faptul-de-a-fi (Sein) deschisul(Da) său, chiar dacă această dezvăluire este mai mult sau mai puțin exprimabilă. Dacă ne temem pentru casa și bunurile noastre, nu înseamnă că acestea se constituie într-o instanță ce desemnează acel ceva căruia îi este destinată frica, contrazicînd astfel cele de mai sus. Căci Dasein-ul, ca fapt de a-fi-întru-lume, este întotdeauna o Ființă aproape de acel ceva de care este preocupat. În primul rînd și cel mai adesea Dasein-ul *este* după modul a *ceea ce* constituie obiectul preocupării lui. Iar primejdirea acestuia este o amenințare pentru [Dasein ca] Ființă aproape de... Frica relevă Dasein-ul mai ales sub un mod privativ. Ea ne zăpăcește și ne face să «ne pierdem capul». Dar frica, în același timp și în măsura în care face vizibilă Ființa-întru... primejduită, o și blochează astfel încît Dasein-ul, atunci cînd frica cedează, trebuie mai întîi să se regăsească.

Sentimentul fricii pentru ceva și față de ceva relevă, deopotrivă de originar, — în mod privativ sau pozitiv — ființarea întramundană în caracterul său amenințător și momentul Ființa-întru... în ce privește capacitatea de a fi amenințat [ce-i este întrinsecă]. Frica este un mod al situării în plan afectiv.

Este posibil ca frica pentru cineva să se raporteze la alții, caz în care spunem că ne e frică pentru Celălalt. Această frică pentru Celălalt nu-l eliberează pe Celălalt de frica sa. Această eliberare a Celuilalt de frica sa este deja exclusă dintr-un bun început prin faptul că

* vezi, *Aristotel, Retorica* B5, 1382 a 20 — 1383 b 11.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Celălalt, *pentru* care noi ne temem, poate la rîndul lui să nu simtă nici o teamă. Şi cel mai adesea ne temem *pentru* Celălalt tocmai atunci cînd *el nu* se teme şi se avîntă temerar înaintea a ceea ce ameninţă. Teama pentru Celălalt este o co-situare afectivă împreună cu Celălalt [108], dar nu în mod necesar şi un fapt de a se teme împărtăşit cu celălalt, sau măcar o teamă comună. Putem simţi teamă pentru Celălalt fără ca noi înşine să ne temem. Dar privit mai îndeaproape, faptul de a ne teme pentru Celălalt implică, totuşi, faptul de a ne teme noi *înşine*. În acest caz, «ceea ce vizează frica» este Fiinţa-în-comuniune cu Celălalt, atunci cînd acesta poate să ne fie smuls. Ceea ce înfricoşează nu ameninţă direct pe cel care se teme pentru un altul. Simţind teamă pentru Celălalt ne ştim într-un anumit fel neatinşi de această teamă, şi totuşi sîntem atinşi concomitent întrucît este atins momentul coexistenţei cu acela pentru care ne e teamă. Din acest motiv teama pentru Celălalt nu este un mod atenuat al faptului de a se teme. Aici nu este vorba despre grade ale «tonalităţilor afective», ci despre moduri existenţiale. De aceea faptul de a ne teme pentru Celălalt nu îşi pierde autenticitatea sa specifică dacă nu ne temem «propriu-zis» pentru noi înşine.

Momentele constitutive ale fenomenului fricii în ansamblul său pot să varieze. Se pot astfel distinge diversele posibilităţi ontologice ale sentimentului fricii. Apropierea de proximitate caracterizează structura întîlnirii a celui ce ameninţă. Frica se actualizează ca *spaimă* (Erschrecken) atunci cînd Fiinţa-într-lume supusă preocupărilor ei percepe în mod brusc faptul că ceva care ameninţă, «cu toate că nu este încă prezent, poate să survină în fiecare clipă». În cel care ameninţă trebuie să distingem: apropierea graduală a ameninţătorului şi modalitatea de întîlnire a însăşi acestei apropieri, respectiv bruscheţea. Acel ceva dinaintea căruia apare spaima este, în mod obişnuit, cunoscut şi familiar. Dacă cel care ameninţă are, dimpotrivă, caracterul a ceva cu totul insolit, atunci frica devine *oroare*. Iar dacă cel ce ameninţă are caracterul a ceea ce produce oroare şi este întîlnit totdeauna sub incidenţa spaimei, respectiv în mod brusc, atunci frica devine *groază*. Celelalte derivate ale fricii ne sînt cunoscute ca: timiditatea, sfială legată de reverenţă şi pudicitate, starea de îngrijorare temătoare, stupefacţie. Toate modificaţiile fricii, în măsura în care sînt posibilităţi ale situării de sine în plan afectiv, indică faptul că Dasein-ul, ca moment a-fi-într-lume, are «putinţa fricii». Această «putinţă de a fi supus fricii», nu trebuie înţeleasă în sens ontic ca o impunere factică ce «survine uneori», şi ca o posibilitate existenţial-impersonală de a fi situat afectiv, esenţială Dasein-ului în general, posibilitate care, firește, nu este unică.

Notele versiunii româneşti

[97] Începînd încă cu paragrafele anterioare, la sugestia lui Anton Dumitriu, am tradus *Sorge* prin *neliniște*.

[98] Se specifică încă o dată, de însuşi autorul că *Sein und Zeit*, nu este o *antropologie filosofică* cum prea des a apărut şi apare eticheta, ci o încercare de elaborare a unei «ontologii fundamentale». În fond, toată gama *existenţialităţilor* nu sînt decît replici la «sistemele categoriale» de la *Aristotel* la *Kant* şi *Husserl*. Părerea după care Heidegger ar fi construit o antropologie filosofică a făcut posibilă şi clasificarea total eronată a acestui filosof printre aşa-numiţii «existenţialişti». Cum nu se poate vorbi — cel puţin în filosofie — de un existenţialism propriu-zis, rămîne să vedem în autorul lui *Sein und Zeit* un fenomenolog «terminist». În acest sens sugerăm şi o posibilă revizuire a prezentării lui Heidegger la reeditarea *Dicţionarului de filosofie*, ed. Politică, Buc. 1978, pp. 321—322.

[99] *În-depărtare*, folosit din nou în sensul de dez-depărtare, adică apropiere.

[100] Nota lui Heidegger: «*gelichtet;* — Offenheit — Lichtung, Licht, Leuchten» Alétheia — deschidere — locul luminării, lumină, luminarea.

[101] Dasein-ul *este* el însuşi acest loc al luminării şi nu o altă fiinţare este cea care «îi produce iluminarea». Această caracteristică a Dasein-ului rezidă din capacitatea acestuia de a fi în deschis.

[102] *Lichtung*. Accepţia termenului în discuţie este — în primul rînd — cea de *deschidere* (luminiş, loc defrişat în interiorul pădurii) şi apoi cea de «iluminare» sau revelare. În fond, capacitatea Dasein-ului de a fi el însuşi loc al luminării (luminiş) şi deschis (Da) sînt cele două elemente ce fac posibilă diferenţierea acestei fiinţări (Dasein) de *fiinţările subzistente*.

[103] În acest caz, existenţa este situarea în afară, în deschisul spaţiului originar (Da), deci *ec-sistenţă* (vezi şi nota lui Heidegger), 133 c.

[104] *Erschlossenheit* — vezi nota 38.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

[105] a) *Überautwartung* = livrare, transmitere, încredințare.

b) *Vertrautwartung* = responsabilitare. Se mizează aici pe această dublă semnificație, de transmitere a unui mod de a fi și, prin aceasta, a responsabilității.

[106] Dispoziția afectivă nu trebuie confundată cu o simplă «constatare a unei stări sufletești subzistente». Însuși Heidegger afirmă că starea sau dispoziția afectivă în discuție își atinge «pozitivitatea» prin faptul că ea este un ceva ivit din momentul a-fi-intru-lume și nu o «stare»impusă din exterior sau provenită din *interior* («delimitarea negativă a situării în plan afectiv»).

[107] *vorstellenden*. Adică prescrise, recomandate.

[108] *Mitbefindlichkeit*. Această co-situare afectivă nu înseamnă că amîndoi, atît Dasein-ul cît și Celălalt, ar fi „plasați" la același nivel afectiv, ci faptul că Dasein-ul respectiv manifestînd solicitudine pentru Celălalt se situează într-un plan afectiv ce-l vizează pe Celălalt (care poate să aibă un cu totul alt sentiment). Co-situarea afectivă apare astfel drept o valență a Ființei-în-comuniune.

Traducere și note: DORIN TILINCA

Consultant: MIRCEA ARMAN

UN EXEMPLU DE ANALIZĂ ARHETIPALĂ

Studiul *Despre arhetipurile inconștientului colectiv* (Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten), publicat mai întîi în 1935 (Eranos-Jahrbuch), apoi prelucrat, în 1954 (Psychologische Abhandlungen, IX) și preluat în 1971 în volumul IX al ediției operelor complete (Walter Verlag), este important nu numai pentru că prezintă și descrie amănunțit cîteva arhetipuri de prim ordin, cum ar fi «umbra», «anima» și «arhetipul sensului», dar și pentru că schițează și ilustrează prin aplicații concepția lui Jung asupra fenomenului religios. Faptul de a se mișca simultan în planul teoriei și în planul materialului empiric pe temeiul căruia a fost edificată sau asupra căruia se aplică aceasta constituie o trăsătură definitorie a gîndirii jungiene.

Fiind vorba doar de o schiță a unei interpretări arhetipale a religiei, cititorul va simți desigur nevoia unor completări care să asigure o înțelegere deplină. Referiri la relația dintre arhetipuri și fenomenul religios, la perspectiva psihologiei complexe sau analitice asupra religiei, la funcția simbolului religios sau la urmările sărăcirii simbolisticii religioase în lumea contemporană pot fi întîlnite în toate lucrările mai importante ale lui Jung, dar mai ales în studiile: *Psihologie și religie* (1942/1947), *Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinității* (1942/1948) *Simbolul transformării în liturghie* (1942/1954), precum și în celelalte lucrări grupate în volumul XI sub titlul genetic al primului studiu. Amplificarea elementelor de interpretare arhetipală a religiilor conținute în amplul eseu prezentat cititorului român în numărul de față va contribui nu numai la asigurarea unei comprehensiuni adecvate a punctului de vedere jungian, dar și la *invalidarea* etichetării de «misticism» care, în necunoștință de cauză, i se aplică perseverent.

Deși insuficiente pentru a judeca orientarea activității unui cercetător, profesiunile de credință nu sînt, chiar luate în sine, lipsite de semnificație, reprezentînd în orice caz idealul a cărui realizare o urmă-

[11] În *Op. cit.*, (p. 597): „inițial:... «Ontologismul scolasticii și al școlii wolfiene»" *(Nota trad.)*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

rim în operă. Și întrucît ele nu figurează în studiul pe care-l prefațăm, vom prezenta cîteva dintre cele mai concludente aflate în alte lucrări. În studiul programatic *Psihologie și religie*, Jung declară fără echivoc că atitudinea sa în fața religiei este una de om de știință: «*Întrucît sînt medic și specialist în neurologie și psihiatrie, punctul meu de plecare nu este credința, ci psihologia lui homo religiosus, adică a omului care tratează cu atenția cuvenită acei factori care-l influențează pe el și situația sa generală*». Cum era de așteptat, aportul jungian la înțelegerea religiei se va alimenta precumpănitor din practica psihoterapeutului: «*Contribuția mea la problema religiei provine exclusiv* — afirmă medicul elvețian, subestimînd rolul uriașei sale culturi umaniste — *din experiența mea practică cu bolnavii cît și cu așa-ziși oameni normali*» (p. 6, în *Gesammelte Werke*, vol. XI, Editura Walter). Pentru a evita repetările inutile, vom mai reda un singur pasaj care ilustrează pregnant *detașarea* lui Jung de o poziție pro sau contra, situarea sa din perspectiva obiectivității științifice. În *Aion*, lucrarea dedicată analizei simbolurilor unuia dintre cele mai importante arhetipuri — arhetipul sinelui —, Jung își va preciza de la început atitudinea cu scopul de a-i preveni pe cei care ar putea fi dezamăgiți de reducerea figurii lui Christos la rangul de simbol al sinelui: «*Cititorii mei nu trebuie să uite nici un moment că nu urmăresc exprimarea unei credințe sau elaborarea unor scrieri cu tendință, ci încerc să reflectez asupra modului în care conștiința modernă ar putea înțelege anumite lucruri*». (p. 10, în *G.W.*, vol. IX, 2).

Față de diversele orientări din cadrul psihologiei religiilor, concepția lui Jung se individualizează prin aceea că vede esența trăirii religioase în raportarea la arhetip. Religia, religiosul, divinul și demonicul etc. trebuie înțelese, susține Jung, prin referire la acele forțe ale psihismului profund care sînt arhetipurile. Astfel, într-o cunoscută lucrare de maturitate — *Psihologia transferului* (Psychologie der Übertragung, 1946) —, Jung definește succint religia ca «*o atentă luare în considerare a forțelor inconștientului care-și fac simțită prezența și a căror desconsiderare nu este lipsită de pericol*» (p.208 în G.W., vol. XVI). Variațiunile de formulare nu ne vor împiedica să regăsim aceeași idee în majoritatea lucrărilor jungiene care abordează fenomenul religios. Forțele inconștiente pe care le are în vedere psihologul elvețian sînt desigur arhetipurile.

În repetate rînduri Jung afirmă că zeii sînt de fapt simboluri arhetipale, personificări ale forțelor sufletești profunde. Chiar în textul studiului tradus în prezentul număr întîlnim o echivalare expresă a zeilor cu arhetipurile (p. 23). În eseul *Wotan* ideea este reluată cu simultană vizare polemică a teologiei și iluminismului rudimentar: «*Întrucît zeii sînt indiscutabil personificări ale forțelor sufletești, atît afirmația că au o existență în sine metafizică, cît și opinia că sînt simple născociri contrariază intelectul*» (p. 209, *G.W.*, vol. X). Jung nu va ezita să analizeze din aceeași perspectivă și creștinismul. Iată un pasaj concludent din prefața scrisă de gînditorul elvețian pentru cartea lui V. White *God and the Unconscious* (1952): «*Pentru a da un exemplu să luăm termenul de „Dumnezeu". Teologul va considera că prin acesta este desemnată ființa absolută metafizică. Cercetătorului empiric nici nu-i trece prin minte o asemenea idee, care i se pare inacceptabilă și vede în el o simplă formă de exprimare și cel mult motivul arhetipal care predetermină astfel de exprimări. Pentru el, Dumnezeu poate însemna Jahve, Allah, Zeus, Shiva sau Huizilopochtli. Atributele divine ale atotputerniciei, atotștiinței sau eternității etc. le consideră enunțuri care însoțesc, cu mai mică sau mai mare regularitate, arhetipul ca simptome sau sindromuri*» (p. 331, G.W., vol. XI).

Arhetipul simbolizat de imaginea lui Dumnezeu este arhetipul totalității psihice — sinele. În *Aion* Jung explică de ce sinele este simbolizat prin imaginea divinității: faptul ar proveni din caracterul numinos (fascinant, acaparant) al totalității psihice în calitate de arhetip: «*trăirile, visele și viziunile de acest tip* [ale totalității psihice] *sînt de fapt fascinante și impresionante și resimțite spontan ca atare de oamenii lipsiți de cunoștințe psihologice. De aceea nu este de mirare că intelectul naiv nu distinge imaginea trăită de Dumnezeu. Prin urmare, acolo unde întîlnim simboluri care trimit la totalitatea psihică, nu va lipsi nici credința naivă că „prin acestea este reprezentat Dumnezeu"*» (p. 209, *G.W.*, vol. IX, 2). În alt loc, pentru a ilustra ideea de mai sus, Jung citează o veche definiție a lui Dumnezeu, conform căreia «*Dumnezeu este un cerc al cărui centru se află peste tot și a cărui periferie nu este nicăieri*», mandala (cercul) fiind unul din simbolurile geometrice ale sinelui.

Dacă Dumnezeu este o întruchipare arhetipală, atunci revelația nu poate fi altceva decît izbucnirea înspre conștiință a straturilor abisale ale sufletului: «*Revelația este o deschidere a profunzimilor sufletului omenesc, o „manifestare", decît în primul rînd o modalitate psihologică, ceea*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ce, după cum se știe, nu spune nimic asupra însinelui său. Ultimul se află dincolo de știință» (*Psychologie und Religion*, p. 71, *G.W.*). Dogma creștină în totalitatea ei poate fi considerată un simbol rezultat din prelucrarea treptată de către conștiință, prin intermediul conceptelor moștenite de la antichitatea greco-romană, a arhetipului totalității, aflăm din studiul *Interpretare psihologică a dogmei trinității*. Tot aici este tratată și finalitatea dogmei trinității: «*din aceasta* [*necesitatea sufletului inconștient*] *s-a născut cu ajutorul gîndirii umane simbolul trinitar care era menit să servească drept formulă mîntuitoare a totalității pentru sufletul aflat în transformarea impusă de epocă*» (p. 177, *G.W.*, vol. XI). Cu cîteva pagini mai înainte Jung arătase că triada simbolizează procesul de desfășurare al unității (Dumnezeu). De asemenea, liturghia este un rit care simbolizează procesul psihic denumit de Jung individuație: «*Așa cum pe treapta arhaică a viziunii lui Zosimos homunculus este transformat în pneuma și prin aceasta înălțat, tot astfel misterul eucharistiei transformă sufletul omului empiric, care este doar o parte din sine însuși, în totalitatea sa, exprimată simbolic de Cristos. De aceea, liturghia poate fi denumită rit al procesului înfividuației*» (*Das Wandlungssymbol in der Messe*, p.299, *G.W.*, vol. XI).

Cititorului familiarizat cu interpretările psihanalitice ale religiei nu-i va fi scăpat frapanta asemănare între viziunea lui Freud și cea a lui Jung asupra religiei. Ca și Freud, Jung vede în zeități proiectări ale conținuturilor inconștientului, ambii înscriindu-se prin aceasta în orientarea mai cuprinzătoare a criticii raționale a religiei, care explică divinitatea prin mutarea în transcendent a unor aspecte ale lumii terestre. Între Freud și Jung, pe de o parte și Feuerbach, pe de altă parte, nu există o deosebire de esență, ci doar una de limbaj și perspectivă, psihologice în primul caz, filosofice în al doilea. Desigur, înrudirea de atitudine dintre Freud și Jung nu implică identitatea, ci presupune, chiar, diferența. În timp ce pentru Freud zeii sînt proiectări ale conținuturilor inconștientului personal, ale situațiilor și personajelor copilăriei, pentru Jung conținuturile *inconștientului colectiv* — arhetipurile — sînt acelea care apar transfigurate în zeități. Neînsemnată la prima vedere, deosebirea este, cum vom vedea, bogată în consecințe. Să consemnăm deocamdată că situarea lui Jung pe pozițiile unei consecvente psihologii abisale a religiei îi va aduce din partea teologilor învinuirea de «psihologism».

Deși cercetătorul elvețian a respins constant calificarea gîndirii sale drept psihologism, calificare pe care a considerat-o însă pe deplin îndreptățită în cazul freudismului sau adlerianismului, din punctul de vedere al teologiei diferențierile subtile avansate de Jung sînt lipsite de importanță. Este adevărat că pentru filosofie reducerea reprezentărilor religioase la voința de putere (Adler) sau la instinctul sexual (Freud) diferă de reducerea acelorași reprezentări la arhetip, dacă acesta din urmă este conceput, așa cum adesea lasă să se înțeleagă textele jungiene, ca spirit și nu ca suflet. În acest cadru, interpretarea arhetipală a religiei nu este psihologistă, nu reduce o manifestare spirituală la ceva de altă natură (sufletească). Însă teologia pune pe același plan toate interpretările psihologice ale religiei în măsura în care acestea neagă existența metafizică sau mai bine spus metapsihică a lui Dunmezeu.

Pe deplin conștient de înrudirea dintre psihologism și ateism (considerat și el o poziție extremă), Jung a încercat să demonstreze că explicarea arhetipală a religiei nu-i răpește orice suport ontic. Cel mai semnificativ în acest sens ni se pare pasajul conex interpretării liturghiei ca un simbol al procesului individuației: «*Cînd știința critică se menține pe poziția că o opinie, o aderiune sau o credință nu presupun un alt fapt real decît unul psihic, trebuie avut în vedere că astfel nu se naște un simplu nimic, ci este exprimată o realitate psihică, și anume aceea care în mod empiric constatabil se află la baza credinței sau ritualului*» (*Das Wandlungssymbol in der Messe*, p. 271, *G.W.*, vol. XI). La întrebarea dacă în spatele acestei realități psihice se mai află o altă realitate, metapsihică, Jung refuză să dea vreun răspuns, considerînd că acesta ar depăși cadrele științei, căci despre credință știința atît poate afirma — că este un fenomen psihic. Pe aceeași linie, Jung susține în alt loc că psihologia nu numai că nu distruge religia, ci că este singura cale pentru europeanul unei lumi desacralizate de a înțelege într-un fel religia. Desigur, este o comprehensiune divergentă față de credință: «*Pentru înțelegerea religiosului există astăzi doar calea psihologiei; iată de ce mă străduiesc să retopesc formele fixate istoric și să le convertesc în aspecte ale experienței nemijlocite. A regăsi puntea care unește dogma cu experiența nemijlocită a arhetipurilor constituie fără îndoială o întreprindere dificilă, însă cercetarea simbolurilor naturale ale inconștientului ne oferă materialul de construcție necesar pentru*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

aceasta» (*Psychologie und Religion*, p. 98, *G.W.*, vol. XI).

Dacă prin interpretarea religiei ca una din formele simbolice de manifestare ale inconștientului colectiv Jung se înscrie în orientarea iluministă, prin modul în care tratează funcția religiei el se detașează de unele excese ale iluminismului, pe care le consideră inevitabile. Primul constă în contestarea oricărei existențe lui Dumnezeu, *«pentru că tronul lui Dumnezeu nu a putut fi descoperit în sistemul galactic»* (Studiul citat, p. 93). Celălalt exces îl reprezintă psihologismul de nuanță freudiană sau adleriană, care deși recunoaște existența psihică a lui Dumnezeu vede în ea o simplă iluzie în spatele căreia se ascunde instinctul sexual sau voința de putere, iluzie sortită, ca orice iluzie, destrămării. Aceste idei exprimate tot în studiul *Psihologie și religie* vizează în primul rînd cartea lui Freud *Viitorul unei iluzii* (Zukunft einer Illusion). Pentru Jung funcția religiei derivă din sorgintea ei arhetipală. Ca expresie simbolică a unor structuri psihice perene, religiei nu-i revine doar o funcție tranzitorie, ci una permanentă — aceea de a mijloci comunicarea dintre inconștientul colectiv și conștiință, ceea ce o transformă într-un adevărat sistem terapeutic. Din punct de vedere psihic, simbolurile arhetipale, printre care și religia, fac posibilă canalizarea energiei inconștientului colectiv spre conștiință. Absența simbolurilor arhetipale mijlocitoare generează nevroze sau chiar psihoze, precum și alte perturbări ale vieții spirituale și sufletești.

Unul din cele mai semnificative pasaje referitoare la funcția terapeutică a simbolurilor arhetipale îl întîlnim în *Aion:* *«După cum se știe, apercepția este imposibilă în absența unor noțiuni preexistente. Multe tulburări nevrotice se explică prin aceea că anumite conținuturi inconștiente care au fost constelate nu au putut pătrunde în conștiință din cauza lipsei unor noțiuni aperceptive. Iată de ce este deosebit de important să li se povestească copiilor basme și legende, iar adulților să li se transmită noțiuni religioase. Toate acestea sînt simboluri instrumentale cu ajutorul cărora conținuturile inconștiente sînt preluate de conștiință pentru a fi interpretate și integrate. În lipsa lor, energia arhetipurilor, adesea considerabilă, se îndreaptă spre conținuturi conștiente neînsemnate și le ridică intensitatea pînă la niveluri patologice. Astfel se nasc fobiile și obsesiile, în aparență lipsite de temei, precum și ideile tensionate, idiosincrasiile, reprezentările hipocondriace sau perversitățile intelectuale, care se pot manifesta social, religios sau politic»* (p. 182, *G.W.*, vol. IX, 2). În traducerea care urmează acestei note introductive, utilitatea psihică a simbolurilor religioase este ilustrată prin cazul Niklaus von Flüe. Datorită lor, trăirea originară a arhetipului totalității, care, după toate indiciile, a fost înspăimîntătoare, a putut fi integrată în conștiință, în *«frumosul corespondent sensibil al ideii trinității»* (p. 9), iar echilibrul psihic al călugărului restabilit.

Dacă interpretarea arhetipală a religiei i-a determinat pe teologi să-l învinuiască pe Jung de psihologism, în fapt un eufemism menit a escamota acuzația mult mai dură de ateism, aprecierea din aceeași perspectivă arhetipală a funcției religiei i-a determinat pe reprezentanții unui iluminism extrem, lipsit de capacitatea de a înțelege nuanțele și disocierea subtilă a punctelor de vedere, să-l eticheteze pe gînditorul elvețian drept «mistic». În legătură cu această acuzație se impun două precizări. Judecățile emise de Jung asupra funcției terapeutice a religiei nu constituie o inconsecvență în raport cu interpretarea arhetipală privitoare la esența religiei, ci o prelungire a ei. Tocmai pentru că religia este un simbol arhetipal, funcția pe care o are de îndeplinit din punct de vedere psihic — aceea de a stabili și menține comunicarea dintre inconștientul colectiv și conștiință — este tot atît de perenă ca arhetipurile. Nevoia de simboluri arhetipale îl determină pe europeanul a cărui religie s-a uzat să le caute în religiile proaspete și exotice ale orientului. În al doilea rînd, considerațiile jungiene asupra funcției religiei sînt riguros circumscrise perspectivei psihologice. Psihiatrul și psihologul elvețian nu-și depășește nici un moment competențele pentru a se pronunța asupra rolului social, politic și ideologic jucat de religie, rol, după cum se știe, complex și contradictoriu. De-a lungul întregii activități Jung a trebuit să se explice neîncetat pentru a demonstra că poziția sa nuanțată, dar atît de incomodă — un adevărat *tertium datur* între «psihologism» și «misticism» — este cu putință.

Dar religia este doar unul din simbolurile arhetipale. Un altul îl reprezintă creația artistică. Despre modul de manifestare al arhetipurilor în literatură, Jung a scris în repetate rînduri. Cea mai reușită interpretare arhetipală de acest gen o constituie, poate, studiul *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm* (Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen) pe care-l vom prezenta cititorului român în numărul următor.

Vasile Dem ZAMFIRESCU

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Carl Gustav Jung

DESPRE ARHETIPURILE INCONȘTIENTULUI COLECTIV

Ipoteza că există un inconștient colectiv este una din acele idei care la început șochează publicul, pentru ca apoi să fie repede acceptată și să pătrundă în limbajul curent, așa cum s-a întîmplat și cu noțiunea de inconștient în genere. După ce ideea filosofică de inconștient, dezvoltată mai ales de C. G. Carus și E. von Hartmann, a fost înlăturată aproape fără urmare de moda debordantă a materialismului și empirismului, ea a reapărut treptat în cadrul psihologiei medicale orientate științific.

La început conceptul de inconștient s-a mărginit la desemnarea conținuturilor refulate sau uitate. Pentru Freud inconștientul, deși apare deja — cel puțin metaforic — ca subiect activ, nu este în esență nimic altceva decît sediul acestor conținuturi uitate și refulate și are doar datorită acestui fapt o importanță practică. Ca atare, conform acestei viziuni, inconștientul are o natură exclusiv personală*, deși pe de altă parte chiar Freud a sesizat că modul de gîndire al inconștientului este arhaico-mitologic.

Fără îndoială, un strat oarecum superficial al inconștientului este personal. Îl numim *inconștientul personal*. Acesta se sprijină pe un strat mai adînc, care nu mai provine din experiența personală, ci este înnăscut. Stratul acesta mai adînc constituie așa-numitul *inconștient colectiv*. M-am oprit la expresia «colectiv» întrucît acest inconștient nu este individual, ci universal, adică, în opoziție cu psihismul individual, cuprinde conținuturi și moduri de comportament identice, *cum grano salis*, la toți indivizii, indiferent de locul nașterii. Același la toți oamenii, el formează baza psihică de natură suprapersonală, prezentă în fiecare.

Existența psihică este recunoscută doar pe baza *conținuturilor conștientizabile*. De aceea nu putem vorbi despre inconștient decît în măsura în care sîntem capabili să-i identificăm conținuturile. Conținuturile inconștientului personal sînt în principal așa-numitele *complexe afective*, care constituie intimitatea personală a vieții psihice. În schimb, conținuturile inconștientului colectiv sînt așa-numitele *arhetipuri*.

Termenul «arhetip» îl întîlnim încă la Philo Iudeus** cu referire la *imago Dei* în om. De asemenea, la Ireneus*** unde citim: «*Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit*». În *Corpus Hermeticum*****. Dumnezeu este numit τὸ ἀρχέτυπον φῶς. La Dionysius Areopagita termenul apare de mai multe ori: atît în *De caelesti hierarchia****** αἱ ἀύλαι ἀρκετυπίαι, cît și în *De divinis nominibus*******. La Augustin, deși nu apare cuvîntul arhetip, ideea este prezentă. Extragem din *De diversis questionibus*: «*ideae... quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*».******** Arhetipul este o parafrază explicativă pentru platonicul εἶδος. Această denumire este potrivită și folositoare scopurilor noastre, căci ea spune că în cazul conținuturilor colective ale inconștientului avem de a face cu tipuri arhaice sau — mai bine-zis — cu tipuri originare, cu alte cuvinte cu imagini (Bilder) universale existente din vremurile străvechi. Expresia «*représentations collectives*», utilizată de Lévy-Bruhl pentru desemnarea figurilor simbolice din concepția despre lume a primitivilor, poate fi aplicată fără dificultate și conținuturilor inconștiente, care înseamnă aproape același lucru. Căci învățăturile primitive vorbesc despre arhetipuri metamorfozate. Totuși ele nu mai sînt aici conținuturi ale inconștientului, ci s-au învesmîntat în formule conștiente, care sînt transmise prin tradiție, mai ales sub forma învățăturii ezoterice — expresie tipică a transmiterii conținuturilor colective de proveniență inconștientă.

---

* În lucrările ulterioare Freud și-a nuanțat viziunea fundamentală prezentată aici: psihismul instinctual l-a numit «sine» (*das Es*) iar prin «supraeu» (*Über-ich*) a desemnat conștiința colectivă interiorizată a individului și în parte refulată.

** *De opificio mundi*, Index.

*** *Adversus omnes haereses*, 2, 6 (p. 126).

**** (Scott, *Hermetica*, I, p. 140; lumina arhetipală).

***** II, 4 (Migne, P.G.-L. III col. 144; arhetipurile imateriale).

****** Migne, 1, c., col. 595).

******* *De diversis questionibuns*, LXXXIII, xlvi col. 49 (idei... ele însele neformate... conținute în inteligența divină). Alchimiștii utilizează „arhetipul" într-un mod asemănător; din *Tractatus aureus* al lui Hermes Trismegistus (Thetrum chemicum, 1613, iv. p. 7—18) aflăm: „... ut Deus omnem divinitatis suae thesaurum... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens..." (așa cum Dumnezeu ascunde în sine ca într-un arhetip toate comorile divinității sale. ... tot astfel Saturn poartă în sine într-un mod secret imaginea corpurilor metalice). La Vigenerus (*Tractatus de igne et sale* în Thetrum chemicum, 1661, VI, cap. 4, p. 3) lumea este „ad archetypi sui similitudinem factus" (creată după chipul unui arhetip) și de aceea este numită „magnus homo" („homo maximus" la Swedenborg).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

O altă expresie binecunoscută a arhetipurilor o constituie miturile și basmele. Dar și în acest caz este vorba de forme specific fixate, care sînt transmise de-a lungul unor mari intervale de timp. Deci, noțiunea de arhetip se potrivește doar mijlocit celei de *«représentations collectives»*, întrucît prima se referă doar la acele conținuturi psihice care nu au fost încă supuse unei prelucrări conștiente și care reprezintă deci realități psihice nemijlocite. Între arhetipul ca atare și forma istorică sau prelucrată căreia i-a dat naștere nu există o diferență insuprimabilă. Pe treptele mai înalte ale învățăturilor ezoterice arhetipurile apar într-o formă care de obicei indică inconfundabil influența valorizatoare a prelucrării conștiente. Manifestarea lor nemijlocită, așa cum o cunoaștem din vise și viziuni, este mult mai individuală, mai greu inteligibilă sau mult mai naivă decît în mit, de exemplu. Arhetipul este un conținut inconștient pe care conștientizarea și perceperea îl modifică, și anume în sensul respectivei conștiințe individuale în care apare*.

Ceea ce înțeleg prin «arhetip» a devenit pe deplin clar prin expunerea relației sale cu mitul, învățătura ezoterică și basmul. Mult mai dificilă este încercarea de a lămuri ce este un arhetip din punct de vedere *psihologic*. Cercetătorii miturilor s-au mulțumit pînă acum cu reprezentări solare, lunare, meteorologice, cu reprezentări ale vegetației și alte reprezentări ajutătoare. Faptul că miturile sînt în primul rînd manifestări psihice care exprimă esența psihicului a trecut aproape neobservat. Pentru primitiv explicarea obiectivă a unor lucruri cunoscute prezintă puțin interes; în schimb el, sau mai bine zis inconștientul său, simte o nevoie irezistibilă de a asimila toate experiențele senzoriale externe unor procese psihice. Pentru primitiv, înregistrarea răsăritului și apusului soarelui nu este suficientă; acestei observații exterioare trebuie să-i corespundă și un proces psihic, cu alte cuvinte drumul soarelui trebuie să întruchipeze destinul unui zeu sau erou, care, în fond, nu sălășluiește altundeva decît în sufletul omului. Toate fenomenele naturii mitizate, cum ar fi vara și iarna, fazele lunii, anotimpul ploilor etc., nu sînt alegorii** ale unor experiențe obiective, ci expresii simbolice ale dramei intime și inconștiente a sufletului, care devine accesibilă conștiinței umane pe calea proiectării, adică oglindită în fenomenele naturii. Proiectarea este atît de puternică, încît a fost nevoie de cîteva milenii de cultură pentru a o desprinde într-o mică măsură de obiectul exterior. În cazul astrologiei s-a ajuns chiar la o absolută compromitere a acestei străvechi *«scientia intuitiva»*, întrucît caracterologia psihologică nu a putut fi desprinsă de aștri. Iar cel care astăzi mai crede sau crede din nou în astrologie, acela redevine de regulă victima vechii presupoziții superstițioase a influenței aștrilor, deși oricine este capabil să folosească un horoscop ar trebui să știe că punctul primăverii a fost fixat din vremea lui Hipparchos din Alexandria la 0° Aries[1], că deci orice horoscop se bazează pe un cerc de animale arbitrar ales tocmai pentru că de la Hipparchos încoace, datorită precizării echinocțiului, punctul primăverii a fost împins treptat pînă la gradul de început al Peștilor.

Subiectivitatea omului primitiv este atît de impresionantă încît prima încercare de interpretare a mitului ar fi trebuit să-l raporteze la psihic. Cunoașterea naturii oferită de mit constituie în esență limba și înveșmîntarea exterioară a proceselor psihice inconștiente. Tocmai acest caracter inconștient explică de ce înțelegerea mitului a apelat la orice altceva decît psihicul. Pur și simplu nu se știa că psihicul conține toate acele imagini din care s-au născut întotdeauna miturile și că inconștientul nostru este un subiect activ, dar și pasiv, a cărui dramă omul primitiv o regăsea analogic în toate procesele naturii.***

«În pieptul tău se află stelele destinului tău», îi spune Seni lui Wallenstein,**** ceea ce ar putea satisface orice astrologie, dacă s-ar ști cîte ceva despre acest secret al inimii. Însă pînă nu demult el nu fusese dezlegat și n-aș îndrăzni să afirm că astăzi situația este principial diferită.

Învățătura tribală este sacru-periculoasă. Orice învățătură ezoterică încearcă să surprindă fața invizibilă a sufletului și fiecare pretinde pentru sine autoritatea supremă. Aceleași trăsături le regăsim amplificate la religiile mondiale dominante. Inițial ele conțin o cunoaștere provenită din revelația secretă și exprimă secretele sufletului în imagini minunate. Templele și scrierile lor sfinte transmit prin cuvînt și imagine străvechea învățătură sfîntă, accesibilă oricărei credințe, oricărei priviri sensibile, oricărei minți exigente. Cu cît imaginea transmisă

---

* Pentru a fi exacți trebui să distingem între «arhetip» și «reprezentare arhetipală». Arhetipul în sine este un model ipotetic, neintuitiv, foarte asemănător a ceea ce în biologie este cunoscut drept «pattern of behaviour». Vezi pentru aceasta și lucrarea mea *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* (Considerații teoretice asupra esenței psihicului).

** Alegoria este o parafrazare a unui conținut conștient, în timp ce simbolul, expresia cea mai adecvată cu putință pentru un conținut abia bănuit, dar încă necunoscut, inconștient.

[1] Constelația berbecului. (N. trad.).

*** Vezi pentru aceasta Jung și Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*.

**** Schiller, *Die Picolomini*, II, 6, p. 118.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

este mai frumoasă, mai impresionantă, mai cuprinzătoare, cu atît se îndepărtează mai mult de experiența individuală. Experiența originară fiind pierdută, noi putem încerca doar s-o aproximăm prin intermediul imaginii pe care a produs-o.

De ce este psihologia cea mai tînără dintre științele experimentale? De ce inconștientul nu a fost descoperit cu mult timp înainte, iar comorile sale nu au fost transpuse în imagini nemuritoare? Motivul este simplu: pentru că am avut o formulă religioasă pentru cele sufletești, mult mai frumoasă și mai cuprinzătoare decît experiența nemijlocită. Cînd pentru mulți viziunea creștină asupra lumii și-a pierdut din forța de atracție, locul i-a fost luat de comorile simbolice ale orientului, încă pline de farmec, care pot satisface mult timp de acum înainte dorința de a privi și dorința de veșminte noi. Pe deasupra, aceste imagini — fie că sînt creștine sau budiste, fie că sînt de altă natură — apar ca frumoase, pline de mister și de promisiuni. Totuși, cu cît ne devin mai familiare, cu atît mai tocite sînt ele de utilizarea frecventă, așa încît rămîne doar exterioritatea lor banală cu paradoxia ei aproape lipsită de sens. Misterul imaculatei concepții sau homoousia fiului și a tatălui sau trinitatea care nu este o triadă nu mai înaripează imaginația filosofică. Ele au devenit simple obiecte de credință. De aceea nu este de mirare că nevoia religioasă, simțul credinței și speculația filosofică a europeanului cultivat se simt atrase de simbolurile orientului, de concepțiile grandioase despre divinitate din India și de abisurile filosofiei taoiste din China, așa cum odinioară sufletul și spiritul omului antic au fost captate de ideile creștine. Sînt numeroși aceia care mai întîi s-au lăsat în voia influenței simbolurilor creștine pînă cînd s-au scufundat în nevroza kierkegaardiană sau pînă cînd relația lor cu Dumnezeu s-a transformat ca urmare a unei pronunțate sărăciri a simbolisticii, într-o insuportabil de tensionată relație eu-tu, pentru ca apoi să sucombe în fața farmecului proaspetei exoticități a simbolurilor orientale. Această cedare nu este neapărat întotdeauna o înfrîngere, ci ea poate dovedi vitalitatea și deschiderea simțirii religioase. Ceva asemănător poate fi constatat nu de puține ori la oamenii cultivați ai orientului care se simt atrași de simbolul creștin sau de știință, atît de inadecvată spiritului oriental, ajungînd la o surprinzătoare înțelegere a lor. Faptul că fascinația exercitată de aceste imagini eterne este irezistibilă constituie în sine ceva normal. Existența acestor imagini nici nu are alt scop. Ele trebuie să atragă, convingă, fascineze și copleșească. Doar au fost create din materia originară a revelației și reproduc respectiva experiență originară a divinității. De aceea ele îl fac pe om să simtă adierea divinității și în același timp îl apără împotriva trăirii nemijlocite a acesteia. Amintitele imagini au fost, datorită efortului adesea multisecular al spiritului uman, incluse într-un sistem cuprinzător de idei ordonatoare, reprezentat de o instituție puternică, de largă răspîndire, străveche, numită biserică.

Cazul misticului și pustnicului elvețian Niklaus von Flüe*, de curînd canonizat, îmi poate cel mai bine ilustra spusele. Trăirea sa cea mai importantă a fost așa-numita viziune a Sfintei Treimi, care l-a preocupat într-atît încît a pictat-o pe peretele chiliei sale sau a determinat pe altcineva s-o picteze. Viziunea a fost păstrată prin intermediul unei picturi contemporane, existente și astăzi în biserica din Sachseln. Este vorba de o mandală[2] împărțită în șase, în al cărei centru se află chipul încoronat al lui Dumnezeu. Știm că fratele Klaus a cercetat, cu ajutorul unei cărticele ilustrate aparținînd unui mistic german, esența viziunii sale și că s-a străduit să traducă viziunea sa originară într-o formă inteligibilă. Cu aceasta s-a îndeletnicit ani în șir, îndeletnicire care reprezintă ceea ce am numit «prelucrarea» simbolului. Reflexia sa asupra esenței viziunii, influențată de diagrama mistică a ghidului său, l-a condus în mod necesar la concluzia că a văzut Sfînta Treime însăși, cu alte cuvinte, «*summum bonum*», însăși iubirea veșnică, ceea ce reprezintă și pictura din Sachseln.

Viziunea originară a fost însă cu totul diferită. În momentul extazului, fratele Klaus a văzut o privelițe atît de înfricoșătoare încît chipul său și-a schimbat expresia, și anume într-un asemenea mod încît oamenii se speriau de el. Viziunea pe care a avut-o a fost de maximă intensitate. Despre aceasta scrie Woelflin: «*Quotquot autem and hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quod*

---

* Vezi Jung, *Bruder Klaus*, în ***Gesammelte Werke***, **Band XI**, Walter-Verlag, 1971.

[2] *Mandala* — cerc, în sanscrită — constituie în viziunea lui Jung unul din principalele simboluri geometrice ale sinelui — arhetipul totalității psihice, arhetip integrator și totalizator care înglobează atît conștiința cît și inconștientul. Formațiunea grafică de mare complexitate în culturile tradiționale asiatice, unde este utilizată în practicile rituale, *mandala* apare frecvent în vise sau în viziuni, în cazul anumitor stări conflictuale, al schizofreniei, precum și pe parcursul procesului psihoterapeutic. Funcția psihică a *mandalelor* este una de organizare, ordonare a conținuturilor psihice. (N. trad.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

*splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem astentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem»**.

Pe bună dreptate, această viziune a fost pusă în legătură cu cea din *Apocalipsă* 1, 13 și urm.,** adică cu acea imagine apocaliptică a lui Christos, care este depășită în stranietate doar de mielul monstruos cu șapte ochi și șapte coarne *(Apocalipsa* 5,6). Relația dintre această figură și Christos al Evangheliilor este greu inteligibilă. De aceea, tradiția a interpretat încă de timpuriu această viziune într-un anumit mod. Astfel, umanistul Karl Bovillus scrie în 1508 unui prieten: *«Vreau să-ți vorbesc despre figura ce i s-a arătat pe cer în timpul unei nopți înstelate, pe cînd se afla în plină rugăciune și contemplare. Atunci a văzut forma unui chip omenesc cu o expresie înfricoșătoare, plină de furie și amenințări etc».****

Această interpretare concordă cu amplificarea modernă prin *Apocalipsă* 1, 13.**** De asemenea, nu trebuie să uităm celelalte viziuni, ale căror trăsături se îndepărtează considerabil, cel puțin în parte, de cele dogmatice: Christos în piele de urs, Domnul și Doamna Dumnezeu, fratele Niklaus ca Fiu etc....

Tradiția a pus în legătură importanta viziune cu pictura Sfintei Treimi din biserica din Sachseln, precum și cu simbolica roții din așa-numitul *Tratat al pelerinului******; fratele Niklaus îi arată pelerinului care-l vizitează imaginea roții. În mod evident, aceasta l-a preocupat intens. Contrar tradiției, Blanke este de părere că, între viziune și pictura Sfintei Treimi nu există nici o relație.****** Mi se pare că acest scepticism merge prea departe: interesul fratelui Klaus pentru imaginea roții trebuie să fi avut un temei. Asemenea viziuni produc adesea confuzie și disoluție (inima pe punctul de a se fărîmița). Experiența ne arată că «cercul împrejmuitor», mandala, constituie antidotul străvechi pentru haosul spiritual. Astfel devine pe deplin inteligibilă fascinația exercitată de simbolul roții asupra călugărului. De asemenea, interpretarea viziunii înfricoșătoare ca trăire a lui Dumnezeu nu este nici ea cronată. De aceea, legătura dintre marea viziune și pictura sfintei treimi din Sachseln, respectiv simbolul roții mi se pare, în virtutea unor temeiuri psihologice, ca fiind foarte plauzibilă.

Viziunea aceasta neîndoielnic înspăimîntătoare, care a pătruns vulcanic în lumea de reprezentări religioase a călugărului, fără introducere dogmatică și fără exegeză, a necesitat desigur o îndelungată activitate de asimilare, pentru a fi încorporată în concepția de ansamblu, ceea ce a permis restabilirea echilibrului perturbat. Confruntarea cu neobișnuita trăire a avut loc pe terenul stabil al dogmei din vremea respectivă, care și-a dovedit puterea de asimilare prin aceea că a transformat în mod salvator trăirea înspăimîntătoare în frumosul corespondent sensibil al ideii trinității. Dar confruntarea ar fi putut avea loc și pe terenul viziunii, dînd curs facticității ei stranii, probabil în defavoarea conceptului creștin de Dumnezeu și spre nefericirea fratelui Klaus, care nu ar mai fi devenit un sfînt, ci un eretic (dacă nu chiar un bolnav), încheindu-și viața pe rug.

Acest exemplu arată utilitatea simbolului dogmatic: el formulează într-o manieră suportabilă pentru capacitatea umană de receptare o trăire pe cît de puternică pe atît de periculoasă și decisivă, care datorită intensității ei ieșite din comun este cu îndreptățire numită „experiența divinității"; formularea simbolică nu dăunează în mod esențial bogăției trăirii și nici nu-i deformează hotărîtor semnificația deosebită. Chipul miniei divine, pe care îl întîlnim într-un anume sens și la Jakob Böhme, nu concordă cu Dumnezeul Noului Testament, tatăl iubitor din ceruri, putînd deveni de aceea sursa unui conflict interior. Un asemenea conflict germina în spiritul vremii sfîrșitului celui de al 15-lea veac, epoca unui Nicolaus Cusanus, care vroia să evite soarta amenințătoare prin formula *«complexio oppositorum»* ! Nu cu mult după aceea, Dumnezeul Vechiului Testament a cunoscut o serie de renașteri în cadrul protestantismului. Jahve este un Dumnezeu ale cărui opoziții nu au fost încă separate.

Fratele Klaus s-a plasat în afara obișnuinței și a tradiției pentru că și-a părăsit casa și familia, a trăit mult timp singur și a privit adînc în oglinda întunecată, așa încît a avut

---

* Blanke, *Bruder Klaus von Flüe*, p. 92 și urm. *(«Toți cei care veneau la el se speriau de îndată ce-l priveau. Despre cauza acestei frici obișnuia el însuși să spună că a văzut o lumină pătrunzătoare care reprezenta un chip uman. Privindu-l s-a temut că inima ar putea să i se fărîmițeze. De aceea, plin de spaimă, și-a întors de îndată fața și s-a prăbușit la pămînt. Acesta ar fi motivul pentru care chipul său îi înspăimîntă pe ceilalți»).* Vezi și Stöckli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, p. 34.

** Blanke, l. c., p. 94.

*** Stöckli, l. c.

**** Lavaud *(Vie profonde de Nicolas de Flue)* trasează o paralelă tot atît de adecvată cu un text din *Horologium sapientie* al lui Heindrich Seuse în care Christos apocalipticul apare ca un răzbunător mînios, total opus lui Isus din predica de pe munte.

***** *Ein nutzlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilger*, Vezi Stöckli, p. 95.

****** L. C., p. 95 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

acces la minunata și înfricoșătoarea experiență originară. Într-o asemenea situație, imaginea dogmatică a divinității dezvoltată de-a lungul multor secole a funcționat ca un leac salvator, ajutîndu-l să asimileze izbucnirea fatală a unei imagini arhetipale și să evite propria disoluție.

Angelus Silezius nu a fost tot atît de norocos căci în vremea sa biserica, garantul dogmei, își pierduse din stabilitate, ceea ce l-a expus conflictului interior.

Jacob Böhme cunoaște un Dumnezeu al «focului miniei», un adevărat *deus absconditus*. Însă el a reușit să depășească contradicția profund trăită cu ajutorul formulei creștine tatăfiu și s-o integreze în concepția sa, e adevărat, gnostică, totuși creștină în toate punctele esențiale. Altfel ar fi devenit dualist. Pe de altă parte i-a fost de folos alchimia care de mult pregătea în taină unirea contrariilor. În orice caz, mandala sa, anexată celor *Patruzeci de întrebări despre suflet**, și care reprezintă esența divinității este încă puternic marcată de contradicție, fiind împărțită într-o jumătate întunecoasă și într-o jumătate luminoasă; de asemenea, cele două semicercuri corespunzătoare în loc de a se îmbrățișa își întorc spatele**.

Dogma înlocuiește inconștientul colectiv, dîndu-i o formulare cuprinzătoare. De aceea, forma de viață catolică nu cunoaște principial o problematică psihologică de acest tip: viața inconștientului colectiv este absorbită aproape fără rest de reprezentările arhetipale dogmatice și, asemeni unui rîu îmblînzit, curge în albia simbolicii credo-ului și ritualului. Inconștientul colectiv trăiește în interioritatea sufletului catolic. Doar astăzi inconștientul colectiv a devenit o problemă psihologică, biserica creștină fiind precedată de misterele antice care-și întind rădăcinile pînă în îndepărtata epocă neolitică. Niciodată omenirea nu a fost lipsită de imagini viguroase care să ofere ajutor magic împotriva periculoasei vieți a abisurilor sufletești. Întotdeauna formele inconștientului au fost exprimate prin imagini protectoare și tămăduitoare și astfel alungate în spațiul cosmic, extrasufletesc.

Furtuna Reformei a produs literal o breșă în zidul protector al imaginilor sfinte care de atunci s-au prăbușit una după alta. Ele au devenit nesigure prin coliziunea cu rațiunea aflată în ascensiune. În plus, sensul lor căzuse în uitare cu mult timp înainte. Dar oare fusese el într-adevăr uitat? Sau oamenii n-au știut niciodată care este sensul lor și abia protestantismul a descoperit că de fapt nimeni nu știa ce semnificație are imaculata concepție, divinitatea lui Cristos sau complexitățile trinității? S-a creat aproape impresia că aceste imagini au trăit pur și simplu, că existența lor vie a fost acceptată fără îndoială și fără reflexie, așa cum oamenii împodobesc pomul de crăciun și înroșesc ouă, fără să știe care este semnificația acestor obiceiuri. Imaginile arhetipale sînt a priori atît de încărcate de sens, încît niciodată nu ne întrebăm care le este sensul. Zeii mor din timp în timp pentru că descoperim brusc că ei nu înseamnă nimic altceva decît obiecte inutile făcute de mîna omului din lemn și piatră. În realitate descoperim atunci că nu am gîndit deloc asupra imaginilor acelora. Iar cînd omul începe să gîndească asupra lor, o face cu ajutorul a ceea ce el numește «rațiune», dar care de fapt nu este altceva decît suma prejudecăților și limitațiilor sale.

Istoria dezvoltării protestantismului constituie un iconoclasm cronicizat. Zăgazurile au cedat rînd pe rînd. Iar demolarea nici nu a fost prea dificilă, după ce autoritatea bisericii a fost o dată zdruncinată. Cunoaștem modalitatea în care, în mare și în mic, în general și în particular, s-a produs lenta destructurare, modalitatea în care s-a instalat dominanta și înspăimîntătoarea sărăcie simbolică de astăzi. În același timp a dispărut și puterea bisericii — o cetate căreia i s-au răpit bastioanele și cazematele, o casă cu pereții sfărîmați, lăsată în voia tuturor vînturilor și pericolelor lumii. Fărîmițarea protestantismului în cîteva sute de subdiviziuni — de fapt o prăbușire regretabilă care lezează sentimentul istoric — indică menținerea neliniștii.

Protestantul se află într-o stare de neajutorare pe care ar putea-o disprețui și omul natural. Conștiința produsă de iluminism nu se sinchisește de asta, dar caută cu seninătate în altă parte ceea ce s-a pierdut în Europa. Sînt căutate acele forme intuitive, acele imagini care pot liniști inima și mintea, descoperindu-se astfel comorile orientului.

În sine, demersul nu este reprobabil. Nimeni nu i-a împiedicat pe romani să importe în împunătoare cantități cultele asiatice. Dacă popoarele germanice nu s-ar fi adaptat profund creștinismului așa-zis străin, ele l-ar fi putut cu ușurință repudia în momentul în care legiunile romane își pierduseră prestigiul. Creștinismul s-a menținut pentru că a corespuns modelului arhetipal existent. De-a lungul timpului însă, transformările suferite de creștinism l-ar fi uimit pe întemeietorul său, dacă ar fi putut să le cunoască; specificul creștinismului negrilor sau al indienilor ar putea preocupa, de asemenea, reflexia istorică. De ce n-ar asimila și occidentul formele orientale? Romanii mergeau la Eleusis, Samotrache sau în Egipt pentru a se lăsa inițiați. S-ar părea că Egiptul a fost ținta unei adevărate mișcări turistice de acest gen.

---

* *Viertzig Fragen von der Seelen, Vrstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenshaft* etc.
** Vezi și Jung, *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, Gesammelte Werke, Band IX.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Zeii Greciei și ai Romei au murit de aceeași boală ca și simbolurile noastre creștine: atunci ca și astăzi oamenii au descoperit vidul din spatele zeilor. În schimb, zeii străinilor dispuneau de o mana neconsumată. Numele lor era rar și ininteligibil iar faptele lor înconjurate de o obscuritate promițătoare, ceea ce le deosebea radical de uzata *chronique scandaleuse* a Olimpului. Neînțelese, simbolurile asiatice nu s-au banalizat așa cum s-a întîmplat cu vechile simboluri autohtone. Faptul că preluarea noului a fost tot atît de necritică precum abandonarea vechiului nu s-a transformat atunci într-o problemă.

Este diferită astăzi situația? Vom putea oare îmbrăca, asemeni unei haine noi, simboluri gata făcute, crescute pe un teren exotic, alăptate cu sînge străin, vorbite într-o limbă străină, hrănite cu o cultură străină, metamorfozate într-o istorie străină? Un cerșetor care se ascunde în haine regale, un rege care se deghizează în cerșetor? Fără îndoială, este cu putință. Sau există în noi o poruncă ce ne interzice mascarada și ne îndeamnă să ne țesem singuri vestmîntul?

Sînt convins că sărăcirea continuă a simbolisticii are un sens. Această dezvoltare are o consecvență internă. S-a pierdut tot ceea ce nu a constituit obiectul gîndirii și nu a avut, în virtutea acestui fapt, o relație semnificativă cu conștiința în continuă dezvoltare. Dacă încercăm să ne acoperim goliciunea cu somptuoase vestminte orientale, așa cum procedează teozofii, atunci ne trădăm propria istorie. După ce ne-am înjosit, transformîndu-ne în cerșetori, nu mai putem poza apoi ca regi indieni de operetă. Mult mai profilabil mi se pare, în loc de a ne crede deținătorii unor bunuri ai căror moștenitori legali nu sîntem în nici un caz, să recunoaștem deschis sărăcia spirituală produsă de pierderea simbolurilor. Noi sîntem moștenitorii legali ai simbolisticii creștine, pe care însă într-un fel am trădat-o. Am lăsat să se ruineze casa pe care ne-au clădit-o părinții noștri și încercăm acum să pătrundem prin efracție în palatele orientale necunoscute părinților noștri. Cine și-a pierdut simbolurile istorice și nu se poate mulțumi cu surogate este astăzi într-o situație și mai dificilă: în fața sa se cască hăul neantului pe care-l evităm cu teamă. Mai rău încă: vidul este umplut cu idei sociale și politice absurde, caracterizate în totalitate de inconsistență spirituală. Cel care nu se mulțumește cu acest savantlic pretențios se vede silit să apeleze cu toată seriozitatea la așa-numita sa încredere în Dumnezeu, ceea ce arată că teama este încă mai convingătoare. Ea nu este neîntemeiată căci acolo unde Dumnezeu se află foarte aproape pericolul este foarte mare. Cu alte cuvinte, recunoașterea sărăciei spirituale este periculoasă, căci cine este sărac dorește, iar cine dorește își asumă un destin. Un proverb elvețian o spune categoric: *«În spatele oricărui bogat se află un diavol, iar în spatele fiecărui sărac, doi»*.

Așa cum în creștinism elogiul sărăciei lumești abate mintea de la bunurile lumii, tot astfel sărăcia spirituală se lipsește de falsele bogății ale spiritului pentru a se feri de rămășițele jalnice ale unui mare trecut, care astăzi se numește «biserica» protestantă, precum și de orice seducție a exotismului, pentru a se întoarce la sine, acolo unde în lumina rece a conștiinței goliciunea lumii se întinde pînă la aștri.

Această sărăcie am moștenit-o de la părinții noștri. Îmi amintesc încă bine de învățătura în vederea confirmării pe care am primit-o de la propriul meu tată. Catehismul m-a plictisit îngrozitor. Odată, pe cînd răsfoiam micuța carte căutînd ceva interesant, am găsit un pasaj care se referea la trinitate. Interesîndu-mă, am așteptat cu răbdare pînă cînd instruirea a ajuns la pasajul respectiv. Cînd ora mult așteptată a sosit, tatăl meu mi-a spus: *«Pasajul acesta îl sărim pentru că eu însumi nu înțeleg nimic din el»*. Astfel ultima mea speranță a fost îngropată. Am admirat sinceritatea tatălui meu, dar asta nu m-a ajutat să depășesc plictiseala care mă cuprindea ori de cîte ori auzeam vorbărie religioasă.

Intelectul nostru a realizat lucruri extraordinare, în timp ce casa noastră spirituală s-a năruit. Sîntem irevocabil convinși că nici cel mai nou și mai puternic telescop construit în America nu va putea descoperi empireul în spatele celor mai îndepărtate nebuloase; știm că privirea ne va rătăci disperată prin deșertul incomensurabilelor depărtări. Situația nu se va ameliora nici în fața microcosmosului dezvăluit de fizica matematică. În cele din urmă dezgropăm înțelepciunea tuturor timpurilor și popoarelor și descoperim că ceea ce este mai de preț a fost demult spus în cea mai frumoasă limbă. Asemenea copiilor întindem mîinile spre aceste comori și ne închipuim că am și intrat în posesia lor. Dar ceea ce posedăm nu mai are valoare iar mîinile obosesc să se tot întindă, căci bogăție există pretutindeni unde ajunge privirea. Întreagă această posesie se lichefiază și nu puțini au fost ucenicii vrăjitori care s-au înecat în cele din urmă în apele pe care chiar ei le-au invocat, dacă nu cumva nu căzuseră dinainte pradă nebuniei salvatoare care împarte înțelepciunea în bună și rea. Dintre aceștia din urmă se recrutează acei bolnavi temători care își închipuie că au o misiune profetică. Căci prin divizarea artificială a înțelepciunii în adevărată și falsă se naște în suflet tensiunea iar din aceasta o singurătate și o dependență asemănătoare cu cele ale morfinomanilor care nu dispera niciodată în a-și găsi tovarăși de viciu.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Dacă moștenirea noastră firească s-a risipit, atunci, pentru a vorbi cu Heraclit, și spiritul a coborît din înaltul de foc. Însă atunci cînd spiritul se îngreunează, el se transformă în apă, iar intelectul, victimă a îngîmfării luciferice, se instăpînește asupra locului unde trona spiritul. Acesta își poate asuma *«patris potestas»* asupra sufletului, nu însă și teluricul intelect, simplă sabie sau ciocan al omului și nu creator de lumi spirituale, părintele sufletului. Klages nu a vrut să spună altceva, iar reabilitarea spiritului de către Soheler a fost destul de modestă căci ambii au trăit într-o epocă în care spiritul nu se mai afla sus, ci jos, nu mai era foc, ci apă.

Drumul sufletului, care-și caută tatăl pierdut, așa cum Sophia îl căuta pe Bythos, conduce de aceea spre apă, spre acea oglindă întunecată dinlăuntrul temeiului său. Cine și-a asumat starea sărăciei spirituale — adevărata moștenire a unui protestantism trăit consecvent pînă la capăt — se înscrie pe drumul sufletului care duce spre apă. Această apă nu este un mod de a vorbi metaforic, ci un simbol viu pentru psihismul adînc. Un exemplu reprezentativ pentru o întreagă serie îmi poate ilustra ideea.

Un teolog protestant a visat adesea același vis: *ședea pe un povîrniș, iar dedesubt se deschidea o vale adîncă pe al cărei fund se afla un lac întunecat. El știa în vis că pînă în acel moment ceva îl împiedicase să se apropie de apă. De data aceasta s-a hotărît s-o facă. Apropiindu-se de mal s-a întunecat dintr-o dată, atmosfera a devenit amenințătoare, iar o pală de vînt a încrețit suprafața apei. Atunci l-a cuprins panica* și s-a trezit.

Acest vis este caracterizat printr-o simbolistică naturală. Cel care visează coboară în propriile sale profunzimi, iar drumul îl conduce spre o apă misterioasă. Aici se petrece minunea lacului din Bethseda: un înger coboară și atinge apa care capătă prin aceasta puteri mîntuitoare. În vis vîntul, *pneuma*, este cel care bate unde îi e voia. Este nevoie ca omul să coboare la apă pentru ca să aibă loc însuflețirea apei. Suflul spiritului care trece deasupra apei este însă amenințător ca orice lucru a cărei cauză nu este eul uman sau care rămîne în afara cunoașterii. Astfel este indicată o prezență invizibilă, un *numen* care nu poate fi însuflețit nici de așteptarea umană, nici de arbitrariul uman. El trăiește din sine însuși înfiorînd pe omul pentru care spiritul nu este altceva decît ce cred oamenii despre el sau fac din el, decît ceea ce scrie în cărți sau constituie obiectul discuțiilor. Cînd însă apare spontan, atunci el devine fantomă, iar frica primitivă cuprinde intelectul naiv. Bătrînii tribului Elgonyi din Kenya mi-au descris într-un mod asemănător acțiunea zeului nopții pe care-l numeau *«cel care produce frică»*. *«El vine la tine»*, îmi spuneau ei, *«ca o pală de vînt rece care-ți produce fiori sau aiergă fluierînd în cercuri largi prin iarba înaltă»*; un Pan african care în ora fantomatică a amiezii dă tîrcoale cîntînd în flautul trestiei și înspăimîntă păstorii.

Și astfel suflul spiritului din vis a speriat din nou un Pastor, un păstor al turmei care la vremea întunecoasă a nopții a călcat pe malul plin de trestii al apei din valea adîncă a sufletului. Căci la natură, copac, stîncă și apă a sufletului a coborît acel spirit odinioară numai foc, asemeni acelui bătrîn din *«Zarathustra»* lui Nietzsche, care, obosit de oameni, se retrage în pădure pentru a mormăi împreună cu urșii întru slava creatorului.

Drumul apei, care merge întotdeauna în jos, trebuie parcurs de cel care vrea să recupereze comoara, prețioasa moștenire a tatălui. În imnul gnostic al sufletului* fiul este trimis de către părinții săi să caute perla pierdută din coroana tatălui-rege. Ea se află pe fundul unei fîntîni adînci, păzită de balauri, din țara Egiptului, acea lume avidă și beată de plăcerile cărnii, o lume a bogățiilor de natură fizică și spirituală. În căutările sale, fiul uită de sine și de datoria sa și se pierde în orgia plăcerilor lumii egiptene pînă cînd o scrisoare a tatălui îi amintește de misiunea sa. Ajuns la apă, el se scufundă în adîncimea întunecoasă a fîntînii, pe al cărei fund va găsi perla oferită în cele din urmă zeității supreme.

Acest imn atribuit lui Bardesan provine dintr-o epocă asemănătoare în mai multe privințe epocii noastre. Omenirea căuta și aștepta iar peștele — *«levatus de profundo»*** — din izvor a fost acela care a devenit simbol al mîntuitorului.

Pe cînd scriam aceste rînduri am primit din Vancouver o scrisoare de la un necunoscut. Autorul era uimit de visele sale în care întotdeauna era vorba de apă: *«Almost every time I dream it is about water; either I am having a bath, or water-closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to get out of water, or I am having a bath and the tube is about to overflow* etc»***.

---

* Vezi *Thomasakten* în *Neutestamentliche Apokryphen:* edit. de Hennecke, pp. 277—281.

** Augustinus, *Confessionum libri*, XIII, xxi col. 395, 29.

*** Aproape de fiecare dată cînd visez este vorba de apă: sau fac baie sau refulează wc-ul sau se sparge o țeavă sau casa mea ajunge pe malul unei ape sau văd un cunoscut pe punctul de a se îneca sau încerc să ies din apă sau în timp ce sînt în baie cada este pe punctul de a se revărsa.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Apa este simbolul cel mai cunoscut al inconștientului. Lacul din vale este inconștientul care se află într-un fel sub conștiință, motiv pentru care a fost adesea denumit *«subconștient»*, de multe ori cu sensul peiorativ de conștiință inferioară. Apa este *«spiritul văii»*, dragonul de apă al lui Tao, a cărui natură este asemănătoare apei, un Yang preluat de un Yin. De aceea apa înseamnă din punct de vedere psihologic spirit care a devenit inconștient. De aceea visul teologului spune foarte corect că el ar putea trăi la malul apei efectul spiritului viu asemănător minunii tămăduirii în lacul din Bethseda. Coborîrea în adîncuri pare să preceadă întotdeauna urcarea. Astfel, un alt teolog* a visat că *privea la un fel de castel al Graalului aflat pe un munte. El mergea pe o stradă care aparent conducea la poalele muntelui unde începea urcușul. Cînd s-a apropiat de munte a descoperit, spre marea sa dezamăgire că era despărțit de munte de o prăpastie — o văgăună întunecată, adîncă pe al cărei fund curgea o apă subpămînteană. A coborît pe o potecă abruptă în adînc și apoi s-a cățărat cu dificultate ps celălalt mal. Dar priveliștea nu și-a făcut apariția*, iar visătorul s-a trezit. Și în acest caz visătorului, care tinde spre înălțuri luminoase, i se impune necesitatea coborîrii în adîncuri întunecoase ca o condiție indispensabilă a ascensiunii. În adîncuri pîndesc pericole, pe care cel înțelept le evită, rațiind însă bunul vizat, accesibil marii îndrăzneli necenzurate de înțelepciune.

Enunțul visătorului se lovește de rezistențe puternice din partea conștiinței pentru care «spiritul» poate fi doar ceva aflat în înalt. În aparență «spiritul» vine întotdeauna de sus. Tot ce vine de jos este dubios, condamnabil. Pentru această concepție spiritul înseamnă libertatea supremă, o plutire peste adîncuri, o eliberare din închisoarea teluricului și de acea un refugiu pentru cei temători care nu doresc să «devină». Apa însă este telurică, palpabilă, sînge și setea de sînge, mirosul animal și corporalitatea pasională. Inconștientul este aceea dimensiune a psihicului ce coboară dinspre luminozitatea conștiinței clare spiritual și moral pînă în sistemul nervos numit încă de cei vechi simpatic care, spre deosebire de sistemul cerebro-spinal, întreținătorul percepției și al activității musculare și prin acestea stăpînul spațiului înconjurător, menține echilibrul vital fără mijloace de simț și care, prin intermediul misterioasei intropatii, ne oferă cunoștințe despre esența intimă a unei alte vieți, putînd-o chiar influența profund. În acest sens el este un sistem colectiv, baza propriu-zisă a oricărei *participation mystique*, în timp ce funcția cerebro-spinală culminează în determinările separatoare ale eului, avînd acces prin mijlocirea spațiului doar la ceea ce este superficial și exterior. Ultima trăiește totul ca ceva exterior, primul, ca pe ceva interior.

De obicei inconștientul trece drept un fel de intimitate închisă, ceea ce biblia desemna prin cuvîntul *«inimă»*, concepută, printre altele, ca locul de origine al tuturor gîndurilor rele. În încăperile inimii locuiesc spiritele cele rele ale sîngelui, mînia cea repede și slăbiciunea simțurilor. Așa arată inconștientul cînd este privit dinspre conștiință. Aceasta pare a fi în esență o funcție a creierului mare care separă totul și privește părțile în izolarea lor, inconștientul fiind și el înțeles exclusiv ca inconștientul *meu*. De aceea se consideră că acela care coboară în inconștient cade în mărginirea imperativă a subiectivității egocentrice, fiind expus în această înfundătură atacului tuturor animalelor rele pe care le adăpostește lumea subterană a sufletului.

Cine privește în oglinda apei vede mai întîi propria-i imagine. Cine se îndreaptă spre sine însuși riscă să se întîlnească cu sine însuși. Oglinda nu lingușește, ea reflectă cu fidelitate pe cel care se uită în ea, acel chip pe care nu-l arătăm niciodată lumii, pentru că îl ascundem cu ajutorul *personei*[3] — masca noastră de actori. Oglinda însă se află dincolo de mască și arată adevăratul chip.

Aceasta este prima probă de curaj cerută de drumul spre interior, o probă care-i sperie pe cei mai mulți căci întîlnirea cu sine însuși face parte dintre acele lucrări neplăcute pe care le evităm atîta timp cît putem proiecta în exterior tot ceea ce este negativ. Cînd sîntem în stare să ne vedem propria umbră[4] și să suportăm cunoașterea ei, atunci abia am rezol-

---

* Faptul că este din nou visul unui teolog nu trebuie să mire tocmai pentru că preotul se ocupă din motive profesionale cu problema ascensiunii. El vorbește atît de des de ea încît nu e cu putință să nu se întrebe despre natura propriei ascensiuni spirituale.

[3] *Persona* este, după cum reiese din studiul *Relațiile dintre eu și inconștient*, o dimensiune colectivă a personalității individuale. *P.* constă din numele, formația, titlul, funcția, rolul individului, precum și din opinia celorlalți despre el. În calitate de formațiune de compromis între individ și circumstanțele sociale în care trăiește, *p.* este o realitate secundă, care mai dimensiune a eului. (N. trad.).

[4] Din numeroasele referiri la *Schatten*, nu întotdeauna pe deplin concordate și univoce, reiese că prin acest termen Jung desemnează latura negativă a personalității, nerecunoscută și neacceptată de conștiință. De aici și denumirea care și în traducere românească rămîne la fel de sugestivă — *umbra*. Deși în prezentul text *u.* este tratată ca arhetip, în ansamblul operei lui Jung relația *u.* cu inconștientul personal rămîne insuficient lămurită. Citățm în continuare una din definițiile *u.*, semnificativă atît pentru accepția pe care i-o conferă Jung

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vat o mică parte a sarcinii: am suprimat cel puțin inconștientul personal. Însă umbra este o parte vie a personalității și vrea de aceea să participe într-o formă sau alta la viața întregului. Ea nu poate fi îndepărtată prin argumente și nici nu poate fi făcută inofensivă prin sofisme. Această problemă este extrem de dificilă căci ea nu numai că angajează întreaga ființă a omului, dar îi amintește totodată de neputința și de neajutorarea sa. Naturile puternice — sau mai curînd ar trebui să le numim slabe? — nu agreează această aluzie și-și inventează un dincolo de bine și de rău eroic, tăind nodul gordian în loc de a-l desface. Însă mai devreme sau mai tîrziu datoriile trebuie plătite. Trebuie să ne mărturisim că există probleme pe care nu le putem rezolva cu mijloace proprii. O asemenea mărturisire are avantajul sincerității, al adevărului și al realismului, punînd astfel baza pentru o reacție compensatorie din partea inconștientului colectiv, cu alte cuvinte sîntem acum dispuși să acordăm credit unei intuiții sau să percepem gînduri pe care mai înainte nu le lăsam să ajungă la expresie. Vom acorda poate atenție viselor care apar în astfel de momente sau vom reflecta asupra trăirilor pe care le avem acum. Numai în condițiile unei asemenea atitudini pot fi trezite și pot interveni acele forțe benefice care sălășluiesc în intimitatea naturii umane, căci neajutorarea și slăbiciunea constituie trăirea și problema eternă a omenirii pentru care există o soluție eternă, în absența căreia omenirea ar fi pierit demult. Cînd a fost făcut tot ceea ce putea fi făcut mai rămîne doar ce s-ar putea face dacă s-ar cunoaște această posibilitate. Dar în ce măsură se cunoaște omul pe sine însuși? Experiența ne spune că destul de puțin. De aceea rămîne destul spațiu pentru inconștient. După cum se știe, rugăciunea cere o atitudine foarte asemănătoare și are din acest motiv un efect corespunzător.

Reacția necesară și cerută a inconștientului colectiv se exprimă în reprezentări arhetipale. Întîlnirea cu sine însuși înseamnă mai întîi întîlnirea cu propria umbră. Umbra este desigur o trecătoare îngustă, o poartă strîmtă, a cărei dureroasă îngustime nu poate fi evitată de cel care coboară în fîntîna adîncă. Trebuie să facem cunoștință cu noi înșine pentru a ști cine sîntem, căci dincolo de poartă se află în mod surprinzător o întindere fără margini, de o nemaiauzită nedeterminare, unde, după cît se pare, nu există interior și exterior, sus și jos, aici și acolo, al meu și al tău, bine și rău. Este lumea apei în care plutește tot ceea ce este viu, unde începe domeniul «simpaticului», sufletul a ceea ce este viu, unde eul nu este distinct de acesta și acela, unde îl trăiesc pe celălalt în mine, iar celălalt mă trăiește ca eu.

Inconștientul colectiv nu este un sistem personal, închis, ci obiectivitatea identică cu lumea și deschisă lumii. Spre deosebire de habitudinile conștiinței mele pentru care eu sînt mereu subiectul care are obiecte, aici eu sînt obiectul tuturor subiectelor. Aici sînt atît de strîns legat de lume încît uit cu ușurință cine sînt în realitate. «*Pierdut în sine însuși*» este o expresie foarte potrivită pentru a caracteriza această stare. Acest sine este lumea sau o lume, dacă ar putea fi văzută de o conștiință. De aceea trebuie să știm cine sîntem.

De îndată ce inconștientul atinge pe cineva, acesta devine inconștient de sine însuși. Iată pericolul originar pe care omul primitiv, atît de aproape încă de această *pleroma*, l-a cunoscut instinctiv și care-l înspăimîntă. Conștiința sa este încă nesigură, stă pe picioare șovăielnice. Încă infantilă, ea abia s-a desprins din apele originare. Cu ușurință poate fi înecată de un val al inconștientului și atunci primitivul uită cine este și face lucruri în care nu se mai recunoaște. De aceea primitivii se feresc de afectele necontrolate: sub imperiul lor conștiința dispare, omul fiind înlocuit de un posedat. Toate eforturile umanității s-au îndreptat în direcția consolidării conștiinței. Acestui scop au fost subordonate riturile, reprezentările colective, dogmele; ele constituiau zăgazuri ridicate în fața pericolelor inconștientului, a așa-numitelor «*perils of the soul*». Iată motivul pentru care ritul primitiv consta din alungarea spiritelor, desfacerea vrăjii, apărarea de piaza rea, propițiațiuni, purificare și producere analogică, adică magică, a evenimentului favorabil.

Aceste ziduri ridicate din vremurile cele mai vechi au devenit mai tîrziu fundamentele bisericii. De aceea atunci cînd simbolurile îmbătrînesc, se prăbușesc și zidurile pe care ele se sprijină. Atunci apele cresc și uriașe catastrofe se abat asupra umanității. Conducătorul religios al Taospueblo, așa-numitul Loco Tenente Gobernador mi-a spus odată: «*Americanii ar trebui să înceteze de a ne mai tulbura religia, căci dacă aceasta se prăbușește și noi nu mai putem ajuta soarele, tatăl nostru, să se ridice pe cer, atunci în zece ani americanii și întreaga lume*

---

cît și pentru relația sa cu inconștientul personal: «*Prin umbră înțeleg partea negativă a personalității, suma însușirilor ascunse, dezavantajoase, a funcțiilor insuficient dezvoltate și a conținuturilor inconștientului personal*» *Über die Psychologie des Unbewußten*, p. 71 vol. VII). Or, prin esență, inconștientul personal (de sorginte ontogenetică) este diferit de inconștientul colectiv (de sorginte filogenetică), sediul arhetipurilor. O altă problemă rămasă în suspensie este cea a relației dintre *u* și *anima*, un alt arhetip tratat în studiul de față. Ambele au în comun trăsături importante care fac dificilă diferențierea lor. Merită menționate aici și întruchipările culturale ale *u.*: *diavolul, Mefisto*, anticrist. Relația dintre eu și *u.* este simbolizată de relația dintre Faust și Mefisto. (N. trad.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vor trece prin momente grele; atunci soarele nu va mai răsări». Cu alte cuvinte va fi noapte, lumina conștiinței se va stinge, iar marea întunecată a inconștientului va năvăli peste noi.

Primitivă sau nu, omenirea se află întotdeauna în fața problemei acelor lucruri pe care le face ea însăși dar nu le stăpînește. Pentru a aminti doar un exemplu, toată lumea dorește pacea, dar toată lumea se înarmează potrivit axiomei «Si *vis pacem, para bellum*». Omenirea nu poate nimic împotriva umanității, iar zeii, ca întotdeauna, îi conduc destinele. Astăzi zeii sînt numiți «*factori*», de la facere. Factorii stau în culisele teatrului lumii. În mic lucrurile se prezintă la fel. La nivelul conștiinței sîntem propriii noștri stăpîni, în aparență sîntem factorii înșiși. Dar dacă pășim pe poarta umbrei ne dăm seama cu spaimă că sîntem obiectele unor factori. A ști aceasta este desigur neplăcut, căci nimic nu dezamăgește mai mult decît descoperirea propriei noastre neputințe. Există chiar temei pentru o panică primitivă în măsura în care supremația conștiinței în care credem și pe care o apărăm cu anxietate, în realitate unul din secretele succeselor umane, este în mod periculos pusă sub semnul întrebării. Dar întrucît neștiința nu garantează securitatea, ci dimpotrivă sporește insecuritatea, este preferabil, în pofida tuturor rezistențelor, să ne cunoaștem condiția amenințată. O problemă corect formulată este pe jumătate rezolvată. În orice caz vom ști atunci că pericolul cel mai mare care ne amenință provine din desconsiderarea reacției psihice. De aceea, cei clarvăzători au înțeles dintotdeauna că condițiile istorice exterioare constituie într-un fel doar prilejul pentru pericolele cu adevărat grave, adică pentru concepțiile social-politice eronate ce nu pot fi explicate ca urmări necesare ale condițiilor exterioare, ci ca decizii ale inconștientului.

Această problematică este nouă, căci veacurile anterioare credeau într-o formă sau alta în zei. A fost nevoie de o sărăcire fără precedent a simbolisticii pentru a redescoperi zeii ca factori psihici, ca arhetipuri ale inconștientului. Deocamdată acestei descoperiri nu i se acordă credit. Convingerea nu poate fi adusă decît de o experiență cum este cea schițată în visul teologului; doar atunci poate fi trăită autonomia spiritului deasupra apelor. De cînd stelele au căzut din cer, iar simbolurile noastre supreme au pălit, în inconștient se desfășoară o viață secretă. De aceea avem astăzi o psihologie și de aceea vorbim despre inconștient. Toate acestea ar fi cu totul de prisos într-o epocă și într-o cultură care au simboluri. Căci ele constituie spiritul de sus și atunci spiritul se află într-adevăr sus. Pentru oamenii unei asemenea culturi trăirea sau cercetarea inconștientului ar fi o străduință inutilă, ba chiar absurdă căci inconștientul lor nu este altceva decît domnia liniștită, netulburată, a naturii. Inconștientul nostru însă ascunde apă însuflețită, adică spirit devenit natură, motiv pentru care el a fost tulburat. Cerul a devenit pentru noi spațiu cosmic pur fizic, iar empireul divin, o amintire frumoasă. Însă «*inima noastră arde*» și o neliniște secretă macină rădăcinile existenței noastre. Împreună cu *Völuspâ* ne putem întreba: «*Ce mai șoptește Wotan cu al lui Mimir cap? / Deja izvorul clocotește**.

Îndeletnicirea cu inconștientul este pentru noi o problemă vitală. În joc se află însăși existența noastră spirituală. Toți acei oameni care au făcut experiența conținută în visul amintit știu că trebuie să caute comoara în adîncul apei, comoară pe care vor încerca s-o ridice la suprafață. Întrucît ei nu trebuie să uite vreodată cine sînt, ei nu trebuie în nici un caz să-și piardă conștiința. Locul lor va fi deci pe pămînt; ei vor deveni — pentru a rămîne consecvenți comparației — pescari și vor prinde cu plasa sau cu undița aceea ce înoată în apă. Și chiar dacă există oameni care nu înțeleg sau se fac că nu înțeleg ceea ce fac pescarii, aceștia nu se vor înșela niciodată asupra sensului activității lor, căci simbolul meșteșugului lor este cu cîteva secole mai vechi decît nepieritoarea veste despre sfîntul Graal. Dar nu oricine poate fi pescar. Mulți rămîn la nivelul instinctual al acestei îndeletniciri și atunci ei sînt simple vidre, așa cum știm de pildă din basmul vidrei al lui Oscar A. H. Schmitz.****

Cine privește în apă vede într-adevăr propriul său chip, dar din spatele său se ivesc adesea ființe vii; Peștii — acești locuitori inofensivi ai adîncurilor — sînt inofensivi, însă pentru mulți lacul este populat și de vietăți de un soi aparte, fantomatice. Uneori în năvodul pescarului se prinde o ondină, un pește de sex feminin, pe jumătate om***. Ondinele sînt ființe fascinante: «*Pe jumătate-l trage ea / Pe jumătate cade el / Și niciodată nu mai fu văzut*****.

Ondina reprezintă un stadiu mai instinctiv al unei fermecătoare ființe feminine, denumită de noi *anima*. Deasemenea, sirenele, meluzinele***** dryadele, grațiile, ielele, lamiile și

---

* *Die Edda*, p. 149. Acest pasaj a fost scris — nota bene — în anul 1934.

** *Märchen aus dem Unbewußtem*, p. 14 și urm.

*** Pentru aceasta vezi Paracelsus, *De vita longa*, editat de Adam von Bodenstein (1562) precum și comentariul meu în *Paracelsus als geistige Erscheinung*.

**** Goethe, *Der Fischer*, *Ballade*.

***** Vezi pentru aceasta imaginea inițiatului în *Liber mutus* din 1677 (ilustrația 13 din soror mystica prinde cu năvodul ei păsări simboluri pentru animus. Ideea de anima apare frecvent în literatura secolului xvi și xvii, la Ricardus Vitus, Aldrovandus și în comentariul la Tractatus aures. Vezi și articolul meu Das Rätsel von Bologna.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

sucubele îi pot seduce pe tineri, sorbindu-le viața. Moralistul va spune că aceste figuri sînt proiectări ale unor stări sufletești caracterizate de dor și ale unor fantasme reprobabile. Nu putem să nu acordăm o anumită îndreptățire acestei afirmații. Dar epuizează ea întregul adevăr? Sînt ondinele într-adevăr doar un produs al slăbiciunii morale? Dar n-au existat astfel de ființe din vremurile cele mai vechi, atunci cînd conștiința umană născîndă era încă în întregime dependentă de natură? Spiritele pădurii, cîmpului și cursurilor de apă au apărut cu mult înaintea conștiinței morale. Pe deasupra, aceste ființe erau în egală măsură temute, așa încît ciudata lor alură erotică este doar parțial caracteristică. Pe atunci conștiința era mult mai simplă, iar domeniul ei ridicol de mic. Foarte mult din ceea ce noi astăzi considerăm a fi parte componentă a psihicului nostru se afla la primitiv în stare de proiectare, populînd lumea înconjurătoare.

Cuvîntul «proiectare» nu este de fapt potrivit, căci nimic nu a fost aruncat în afară din suflet, ci complexitatea sa pe care o cunoaștem astăzi se datorează unei serii de introiecții. Complexitatea sa a crescut proporțional cu dezinsuflețirea naturii. Ceea ce demult trecea drept o grație stranie este numit astăzi *«fantasmă erotică»*, complicînd în mod dureros viața noastră sufletească. O întîlnim tot atît de des ca pe o ondină; pe deasupra seamănă unui spirit rău; ca o vrăjitoare, apare sub diferite chipuri și dă dovadă de o însuporabilă autonomie, care de drept nu poate fi proprie unui conținut psihic. Uneori provoacă fascinații care pot concura cu cea mai puternică vrajă sau stări de teamă care nu sînt depășite în intensitate nici de cele create de apariția diavolului. Ea este o ființă care ne tachinează, care ne taie drumul sub diferite chipuri și vestminte, care ne joacă tot felul de farse, aflîndu-se la originea unor amăgiri faste sau nefaste, a unor depresiuni, extaze, afecte necontrolate etc. Chiar și în stare de introiecție rațională, ondina nu-și abandonează natura sa poznașă. Vrăjitoarea nu a încetat de a-și prepara murdarele ei băuturi de dragoste sau de moarte, dar otrava ei magică s-a rafinat devenind intrigă și autoamăgire, care, deși invizibile, nu sînt mai puțin periculoase.

Pe ce ne bazăm atunci cînd dăm acestei zine numele de *anima*? *«Anima»* înseamnă totuși suflet și desemnează ceva minunat și nepieritor. Dar nu întotdeauna a fost astfel. Nu trebuie să uităm că acest fel de suflet este o reprezentare dogmatică ce urmărea să îndepărteze și să fixeze ceva neliniștitor de autonom și de viu. Cuvîntul german *Seele* (suflet) este prin intermediul formei gotice *saiwalô* înrudit îndeaproape cu cuvîntul elin αἰόλος, care înseamnă «mobil», «cu sclipiri multicolore», adică ceva asemănător unui fluture — în elină ψυχή, care beat zboară din floare în floare și trăiește din miere și iubire. În tipologia gnostică, ἄνζρωπος ψυχικός (omul psihic) este plasat în urma lui ἄνζρωπος πνευματικός (omul spiritual) și, în fond, există suflete rele care trebuie arse perpetuu în iad. Chiar și sufletul cu totul nevinovat al pruncilor nebotezați este privat cel puțin de cunoașterea lui Dumnezeu. La primitivi, sufletul este suflu vital magic (de aceea *«anima»*) sau flacără. Un cuvînt necanonic al Domnului spune potrivit: *«Cine îmi este aproape, îi este aproape focului»*.* La Heraclit, sufletul este, pe treapta cea mai înaltă, de foc și uscat, căci ψυχή în sine se înrudește strîns cu *«suflu răcoros»* — ψύχειν înseamnă a sufla, ψυχρός, rece iar ψῦχος, răcoros ...

O ființă vie este o ființă însuflețită. Sufletul este viul din om, ceea ce trăiește din sine însuși și produce viață: de aceea Dumnezeu a suflat peste Adam, pentru ca el să trăiască. Cu viclenie și amăgire jucăușă sufletul determină materia cea inertă și nedoritoare de viață să trăiască. El convinge de lucruri incredibile pentru ca viața să fie trăită; el întinde tot felul de curse omului pentru a-l determina să ajungă pe pămînt și să rămînă acolo, cu scopul ca viața să fie trăită, așa cum în Paradis Eva nu a putut să nu-l convingă pe Adam de calitățile fructului oprit. Dacă n-ar fi existat mobilitatea și sclipirile sufletului, omul ar fi stagnat din cauza pasiunii sale celei mai mari — inerția**. Ca avocat folosește o anumită raționalitate, iar un anumit fel de moralitate îi dă binecuvîntarea. A avea suflet reprezintă o cutezanță a vieții căci sufletul este un demon distribuitor de viață care-și joacă jocul drăcesc deasupra și dedesubtul vieții umane, ceea ce face ca în interiorul dogmei să fie amenințat cu anumite pedepse și propițiat cu anumite binecuvîntări care depășesc cu mult posibilul uman al meritului. Raiul și iadul sînt destine ale sufletului și nu ale omului care în slăbiciunea și prostia sa nu ar ști ce să facă într-un Ierusalim ceresc.

Anima nu este un suflet dogmatic, o *anima rationalis*, concept al filosofiei, ci un arhetip natural care subsumează în mod satisfăcător toate enunțurile inconștientului, ale spiritului primitiv, ale istoriei limbii și religiei. *Anima* este un «factor» în sensul cel mai propriu al cuvîntului. Ea nu poate fi făcută, ci este întotdeauna aprioricul dispozițiilor, reacțiilor, impulsurilor și a tot ce este spontaneitate psihică. Viață care se alimentează din sine însăși

* Hennecke (editor), *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 35.
** La Rochefoucauld, *Maxime (supp'imé)*, DCXXX, p. 264.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

anima ne insuflă viață .Ea este viață dincolo de conștiință ce nu-i poate fi integrată fără rest acesteia, căci viața psihică este în cea mai mare parte a ei ceva inconștient și înconjoară conștiința din toate părțile. Această idee ni se impune de la sine dacă ne dăm seama o singură dată de pregătirea inconștientă necesară pentru a recunoaște o percepție.

Deși s-ar părea că *anima* subsumează totalitatea vieții sufletești inconștiente, ea nu este decît un arhetip printre altele și de aceea nu caracterizează întreg inconștientul, fiind doar un aspect al său. Aceasta reiese din faptul feminității sale. Ceea ce nu este eu, adică masculin, este foarte probabil feminin și pentru că non-eul este resimțit ca neaparținînd eului, ca exterior, imaginea *animei* este proiectată de obicei asupra femeilor. Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus. Din punct de vedere biologic, masculinitatea este determinată doar de predominarea genelor masculine asupra celor feminine. Minoritatea genelor feminine pare a forma un caracter feminin care de obicei rămîne inconștient datorită poziției sale inferioare.

Cu arhetipul *animei* pășim în domeniul zeilor, în acel domeniu pe care și l-a rezervat metafizica. Tot ce este atins de *anima* devine numinos, adică necondiționat, periculos, tabuat, magic. Ea este șarpele din paradisul omului nevinovat, plin de bune intenții. *Anima* furnizează cele mai puternice argumente împotriva îndeletnicirii cu inconștientul care distruge barierele morale și descătușează forțe care ar fi fost mai bine să rămînă în inconștient. Și într-adevăr lucrurile așa stau în măsura în care viața nu este doar bine, ci și rău. Întrucît *anima* vrea viața, ea vrea atît binele cît și răul. În domeniul zeilor, aceste categorii nu există. Atît viața trupească cît și cea sufletească se descurcă mult mai bine fără morala convențională, fiind mai sănătoase și neascunzînd aceasta.

Anima crede în καλὸν καγαζόν, care este un concept primitiv, anterior opoziției descoperite mai tîrziu dintre estetică și etică. A fost nevoie de o îndelungată prelucrare creștină pentru a arăta că binele nu este întotdeauna frumos, iar frumosul în mod necesar bun. Paradoxul acestei perechi conceptuale nu a creat probleme nici primitivilor nici omului antichității. Anima este conservatoare și rămîne în mod ferm atașată umanității celei vechi. De aceea ea apare adesea în haină istorică, arătînd preferințe deosebite pentru Grecia și Egipt. A se compara pentru aceasta «clasicii» Rider Haggard și Pierre Benoit. Visul Renașterii, *Hypnerotomachia* a lui Poliphilo* și *Faust* de Goethe au coborît adînc în antichitate, pentru a găsi *«le vrai mot de la situation»*. Primul invocă pe regina Venus, ultimul pe troiana Elena. Despre *anima* în lumea Biedermeyer și a romantismului aflăm din tabloul viu pe care-l schițează Aniela Jaffé**. Nu dorim să sporim mai mult numărul exemplelor edificatoare pentru că cele existente oferă meditației noastre material suficient și o simbolistică spontană, autentică. Celui care dorește să vadă ce se întîmplă cînd *anima* își face apariția în societatea modernă, îi recomand cu căldură cartea *Private Life of Helen of Troy* de Erskine. Ea nu este lipsită de profunzime căci tot ce este cu adevărat viu este însoțit de un aer de eternitate. *Anima* este viață dincolo de orice categorii și de aceea ea se poate lipsi de mustrare și laudă. Regina cerească și gisculița care a căzut în cursa vieții — s-a gîndit cineva vreodată ce soartă modestă a fost plasată între stelele cerești în legenda Mariei? Viața fără sens și fără regulă, care nu se mulțumește cu propria-i bogăție, îl înspăimîntă pe omul civilizat și-l determină să se apere. Reacția sa nu este nejustificată căci viața este de asemenea mama tuturor absurdităților și a oricărui tragism. De aceea, omul născut din țărînă cu instinctul său animal sănătos se află în luptă de la începuturi cu sufletul său și cu demonia acestuia. Dacă sufletul ar fi fost doar întuneric, atunci cazul ar fi fost simplu. Din păcate lucrurile nu stau astfel căci aceeași *anima* poate apărea și ca înger al luminii, ca psihopomp și conduce către sensul cel mai înalt, așa cum demonstrează Faust.

Dacă confruntarea cu umbra reprezintă o probă relativ ușoară, confruntarea cu *anima* dimpotrivă, o probă extrem de dificilă. Căci raportarea la *anima* este la rîndul ei o probă de curaj și o încercare decisivă pentru forțele spirituale și morale ale bărbatului. Nu trebuie să uităm niciodată că tocmai în cazul *animei* este vorba de conținuturi psihice care niciodată mai înainte nu au fost în posesia omului, întrucît, în calitate de proiectări, s-au aflat în afara cîmpului său psihic. Pentru fiu, *anima* se ascunde în spatele puterii copleșitoare a mamei, care adesea rămîne pentru restul vieții obiectul unui atașament afectiv, extrem de dăunător sau dimpotrivă benefic, inspirîndu-i curaj pentru faptele cele mai îndrăznețe. Omului antic *anima* îi apărea ca zeiță sau ca vrăjitoare. Omul medieval a înlocuit zeița prin regina cerească și prin mama biserică. Lumea desimbolizată a protestanților a dezvoltat mai întîi un sentimentalism nesă-

* Vezi Linda Fierz-David, *Der Liebestraum Poliphilo*. (Pentru Rider Haggard și Benoit, a se consulta bibliografia).

** *Bilder und Symbols aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der Goldene Topf"*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

nătos, iar apoi o ascuțire a conflictului moral, care a dus în mod logic la *Dincolo de bine și rău* a lui Nietzsche, și asta datorită faptului că conflictul nu a mai putut fi suportat. În centrele civilizate, această stare se exprimă prin crescinda nesiguranță a căsătoriei. În multe țări din Europa au fost atinse, dacă nu depășite, cotele americane ale ratei divorțurilor, ceea ce arată că *anima* se află cu precădere în stare de proiectare asupra celuilalt sex, producînd astfel relații complicate magic. Numita stare a condus, nu în ultimul rînd datorită consecințelor sale patologice, la apariția psihologiei moderne, care sub forma ei freudiană susține că baza tuturor tulburărilor este sexualitatea, punct de vedere care nu face decît să accentueze conflictul existent*. Cauza și efectul sînt interschimbate. Tulburarea sexuală nu este în nici un caz cauza neplăcerilor nevrotice, ci, ca și acestea, unul din efectele patologice ale unei diminuate adaptări a conștiinței, care este confruntată cu o situație și sarcină cărora nu le poate face față. Ea nu poate înțelege schimbările din lumea ei și nu știe ce atitudine să adopte pentru a se readapta. «*Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas*», sună traducerea unei inscripții coreene.

Atît în cazul umbrei cît și în cazul *animei* nu sînt suficiente cunoștințele conceptuale. Nici prin intropatie sau transpunere nu le putem trăi conținutul. A învăța pe dinafară o listă de arhetipuri nu folosește la nimic. Arhetipurile sînt complexe trăite care se manifestă destinal, acționînd în viața noastră cea mai intimă. Anima nu ne mai apare ca zeiță, ci adesea ca slăbiciunea noastră strict personală sau ca îndrăzneala noastră cea mai benefică. Cînd un savant merituos în vîrstă de șaptezeci de ani își părăsește familia și se căsătorește cu o actriță de douăzeci de ani, cu părul roșu, atunci putem spune că zeii au cerut o nouă victimă. Așa se manifestă la noi copleșitoarea forță demonică. Pînă nu demult, această tînără persoană ar fi putut fi cu ușurință lichidată ca vrăjitoare.

Experiența mi-a arătat că există foarte mulți oameni de o anumită inteligență și cultură care înțeleg ușor și nemijlocit ideea de *anima* și relativa autonomie a acesteia, precum și fenomenul *animus* la femei. În schimb psihologii trebuie să depășească dificultăți mai mari tocmai pentru că ei nu sînt constrînși să se confrunte cu stări de lucruri complexe, caracteristice psihologiei inconștientului. Dacă sînt în același timp și medici, înțelegerea le va fi îngreunată de gîndirea somato-fiziologică, care crede că poate exprima procesele psihice prin concepte intelectuale, biologice sau fiziologice. Însă psihologia nu este nici biologie, nici fiziologie, nici orice altă știință, ci tocmai știința despre suflet.

Tabloul pe care l-am schițat pînă acum despre *anima* nu este complet. Ea este într-adevăr elan vital haotic, dar în același timp este caracterizată de o ciudată semnificație, ceva asemănător unei științe secrete sau unei înțelepciuni ascunse, în surprinzătoare contradicție cu natura ei irațională, de zînă. Mă voi referi aici din nou la autorii citați mai înainte. Rider Haggard își numește eroina «*Wisdom's Daughter*»; regina din Atlantis a lui Benoit are cel puțin o excelentă bibliotecă, în care poate fi găsită chiar o carte foarte veche a lui Platon. Reîncarnarea Elenei din Troia a fost eliberată dintr-un bordel din Tyr de către înțeleptul Simon Magus, pe care l-a însoțit apoi în călătoriile sale. Intenționat nu am menționat de la început acest aspect caracteristic al *animei* pentru că prima întîlnire cu ea numai la înțelepciune nu te determină să te gîndești**. Numai cel care se confruntă cu *anima* are acces la această dimensiune. Doar un travaliu dificil ne permite să înțelegem*** că în spatele jocului crud cu destinul uman se ascunde un fel de intenție secretă ce pare a corespunde unei cunoașteri superioare a legilor vieții. Tocmai neașteptatul, haoticul neliniștitor conține un sens adînc. Și cu cît acest sens este mai bine cunoscut, cu atît *anima* își pierde din caracterul constrîngător. Treptat se nasc zăgazuri în calea puhoiului haosului; căci ceea ce are sens se separă de nonsens iar faptul că sensul și nonsensul nu mai sînt identice slăbește forța haosului, sensul fiind înarmat cu forța sensului, iar nonsensul cu forța nonsensului. Astfel se naște un nou cosmos. Nu am pretenția că prin aceasta am exprimat o nouă descoperire a psihologiei medicale, ci doar înțelepciunea străveche că din mulțimea experiențelor vieții ia naștere acea învățătură pe care tatăl o transmite fiului****.

Înțelepciunea și lipsa înțelepciunii nu numai că apar la ființele de felul zinei ca unul și același lucru, dar chiar sînt unul și același lucru atîta timp cît sînt întruchipate de anima. Viața este lipsită și plină de sens. Și dacă lipsa de sens nu devine obiect al rîsului, iar sensul obiect al speculației, atunci viața este banală, totul are dimensiuni insignifiante. Există atunci

---

* Punctul meu de vedere este expus pe larg în cartea mea *Die Psychologie der Übertragung* (Psihologia transferului).

** Mă refer aici la exemple literare general accesibile și nu la material clinic, considerîndu-le pe primele satisfăcătoare pentru scopul urmărit.

*** Am în vedere confruntarea cu conținuturile inconștientului în genere. Aceasta este una din marile sarcini ale procesului de integrare.

**** Cărticica lui Schmaltz *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie* (Înțelepciunea orientului și psihoterapia occidentală) oferă un bun exemplu pentru aceasta.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

doar un sens mic și un nonsens mic. În fond nimic nu are sens căci atîta timp cît a lipsit omul ca ființă gînditoare nimeni nu a explicat fenomenele. De explicații are nevoie doar acela care nu înțelege. Semnificație are doar ininteligibilul. Omul și-a făcut apariția într-o lume pe care n-o înțelegea și de aceea a încercat s-o explice.

Astfel *anima* și prin urmare viața sînt lipsite de semnificație pentru că nu oferă explicații. Însă ele sînt explicabile căci în orice haos există cosmos și în orice dezordine, ordine secretă, în orice arbitrar, lege severă, căci orice acțiune se bazează pe contrarii. Pentru a cunoaște acest fapt este nevoie de capacitatea discriminatorie a intelectului uman care dizolvă totul în judecăți antinomice. Dacă el se confruntă cu *anima*, atunci haosul arbitrariului îi va da prilejul să întrevadă ordinea secretă, adică să «postuleze» — am fi tentați să spunem, ceea ce n-ar corespunde însă adevărului — privitor la ea existența sensului și intenției. Căci în realitate nu dispunem de la început de o reflexie rece, știința și filosofia nefiindu-ne de nici un folos iar învățătura religioasă tradițională ajutîndu-ne doar într-o mică măsură. Sîntem excedați de o trăire haotică, iar judecata cu toate categoriile sale se dovedește neputincioasă. Explicarea umană eșuează în fața acestei situații de viață turbulente, pentru care nu se potrivește nici una din interpretările tradiționale. Este un moment de prăbușire. Cădem în abisurile cele mai adînci, «*ad instar voluntariae mortis*», cum foarte bine spune Apuleius*. Nu este vorba de o artificială renunțare voită la propriile capacități, ci de una naturală, silită. Nu este vorba de o supunere și umilire voite, înfrumusețate moral, ci de o de neînțeles înfrîngere totală, încununată de teama panică a demoralizării. Abia cînd toate punctele de sprijin s-au prăbușit și cînd nu mai există speranța vreunei protecții se creează posibilitatea trăirii unui arhetip care pînă acum a stat ascuns în lipsa de sens plină de semnificație a animei. El este *arhetipul sensului*, așa cum *anima* este *arhetipul vieții* pur și simplu.

Sensul ne apare ca fiind ceva de dată mai recentă deoarece considerăm, nu fără o anumită îndreptățire, că noi sîntem sursa sa și că lumea poate exista și fără a fi interpretată. Însă cum procedăm pentru a conferi sens? De unde-l obținem în ultimă instanță? Formele conferirii de sens sînt categorii istorice ale căror rădăcini coboară pînă în antichitatea nebuloasă, fapt de care nu ne dăm seama cu suficientă claritate. Conferirea de sens se folosește de anumite matrițe lingvistice care la rîndul lor provin din imagini străvechi. Putem aborda această problemă în ce punct dorim, pretutindeni vom ajunge la istoria limbii și a motivelor, care întotdeauna trimit direct la fermecata lume primitivă.

Să luăm ca exemplu cuvîntul idee. El trimite la conceptul platonician de εἶδος, ideile veșnice fiind imagini originare care sălășluiesc ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ *(într-un loc supraceresc)* ca forme transcendente veșnice. Ochiul vizionarului le privește ca «imagines et lares» sau ca imagini ale visului și viziunilor revelatoare. Sau să luăm conceptul de energie utilizat în explicarea proceselor fizice. În trecut aceeași funcție a îndeplinit-o focul misterios al alchimiștilor, flogistonul, forța termică inerentă materiei, precum și căldura originară a stoicilor sau heraclitianul πῦρ ἀεί ξῶον *(focul veșnic viu)*, care este foarte aproape de concepția primitivă despre o forță vie de universală răspîndire, forță a creșterii, magică forță tămăduitoare numită de obicei *mana*.

Nu vreau să sporesc în mod inutil numărul exemplelor. Este suficient să știm că nu există concepție sau idee importantă care să nu aibă antecedente istorice. Tuturor le stau la bază în ultimă instanță forme originare arhetipale al căror caracter sensibil (Anschaulichkeit) a luat naștere într-o epocă în care conștiința încă nu *gîndea*, ci doar *percepea*. Gîndul era obiect al percepției interioare, nefiind gîndit, ci simțit ca un fenomen, cu alte cuvinte, văzut sau auzit. Gîndul era în mod esențial revelație, nu descoperire, ci ceva impus sau convingător prin nemijlocita sa facticitate. Gîndirea precede eul conștient primitiv, iar acesta este mai curînd obiectul aceleia decît subiectul ei. Dar nici noi n-am atins culmile conștienței și de aceea avem o gîndire preexistentă de care nu ne dăm însă seama atîta timp cît ne sprijinim pe simboluri tradiționale sau, exprimat în limbajul visului, atîta timp cît tatăl sau regele n-a murit.

Voi ilustra printr-un exemplu modul în care «gîndește» inconștientul, precum și modul în care găsește soluții. Este vorba de un tînăr student la teologie pe care nu l-am cunoscut personal. În perioada în care a avut dificultăți cu credința sa religioasă a visat următorul vis**:

Stătea în fața unui frumos bărbat în vîrstă, în întregime îmbrăcat în negru. Știa că este magicianul alb. Acesta tocmai îi vorbise îndelung dar autorul visului nu-și mai amintea despre ce. El reținuse doar propoziția finală: «**Și pentru aceasta avem nevoie de ajutorul magicianului negru**». *În momentul respectiv s-a deschis ușa și a intrat un bărbat în vîrstă, foarte asemănător*

---

* *Metamorphoseos*, XI, 23, p. 240 (asemănător unei morți consimțite).

** Am mai amintit acest vis în studiul *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* (Contribuții la fenomenologia spiritului în basm) și în *Psychologie und Erziehung* (Psihologie și educație) ca exemplu de vis «mare», fără un comentariu amănunțit.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cu primul, numai că era îmbrăcat în alb. S-a adresat magicianului alb: «**Am nevoie de ajutorul tău**», *aruncînd în același timp o privire întrebătoare către visător. Magicianul alb a răspuns:* «**Poți vorbi liniștit, este un inocent**». *Apoi magicianul negru a început să povestească: el vine dintr-o țară îndepărtată unde s-a întîmplat ceva ciudat. Țara era guvernată de un rege bătrîn care a simțit că i se apropie moartea și care din acest motiv a început să-și caute un mormînt. În acea țară exista un mare număr de morminte din timpuri vechi dintre care regele l-a ales pentru sine pe cel mai frumos. Potrivit legendei, aici fusese înmormîntată o fecioară. Regele a dat dispoziție ca mormîntul să fie deschis și să fie pregătit pentru sine. Însă de îndată ce osemintele care se aflau acolo au fost scoase la lumină, ele au prins viață și s-au prefăcut într-un cal negru care a fugit spre deșert unde a dispărut. El, magicianul negru, de îndată ce a auzit această istorie a pornit în căutarea calului. După multe zile de mers pe urmele sale a ajuns la deșert, l-a străbătut pînă pe partea unde începea din nou iarba. Acolo a găsit calul păscînd și a descoperit ceva în legătură cu care are nevoie de sfatul magicianului alb. Acolo a dat peste cheia paradisului și nu știe ce trebuie să facă cu ea în continuare.* În acest moment tensionat visătorul s-a trezit.

În lumina dezvoltărilor anterioare nu este greu de bănuit sensul visului: dominant este simbolul bătrînului rege care-și dorește odihna eternă, și anume în locul unde au mai fost îngropate astfel de «dominante»[5]. El a ales mormîntul *animei* care-și doarme somnul de moarte asemeni frumoasei din pădurea adormită, atîta timp cît viața este reglată și exprimată de un principiu (prinț sau princeps) viabil. Însă cînd regele ajunge la sfîrșitul vieții*, ea își recapătă viața și se transformă în calul cel negru, care, încă în metafora platoniciană, exprimă lipsa de control a naturii pasionale. Cine îl urmează ajunge în deșert, adică într-un tărîm arid, îndepărtat de oameni, o imagine a însingurării spirituale și morale. Însă acolo se află cheia paradisului.

Dar ce înseamnă paradisul? Desigur, edenul cu pomul vieții și al cunoașterii și cu cele patru rîuri ale sale. În viziune creștină, el este de asemenea orașul ceresc al «*Apocalipsei*» care, ca și edenul, apare structurat ca mandală. Însă mandala reprezintă un simbol al individuației[6]. Prin urmare, magicianul negru este acela care găsește soluția pentru apăsătoarele dificultăți de credință ale visătorului, cheia care deschide calea individuației. Opoziția deșert-paradis semnifică opoziția însingurare-individuație sau evoluția spre sine[7].

Această parte a visului este totodată o remarcabilă parafrază a Cuvîntului Domnului editat și completat de Hunt și Grenfell, unde drumul spre împărăția cerească este arătat de animale și unde, în admonițiune, se spune: «*De aceea trebuie să vă cunoașteți pe voi înșivă, căci voi sînteți orașul, iar orașul este împărăția*»**. Ceea ce urmează constituie o parafrază a șarpelui din paradis care i-a îndemnat pe primii oameni să păcătuiască, păcat care a condus în cele din urmă la mîntuirea omenirii de către fiul Domnului. Această înlănțuire cauzală a prilejuit, după cum se știe, identificarea ofitică a șarpelui cu *sotēr*-ul (salvator, mîntuitor). Calul negru și magicianul negru sînt — ceea ce reprezintă conținut spiritual modern — elemente cvasinegative, a căror relativitate în raport cu binele este sugerată de interschimbarea vestimîntului. Cei doi magicieni sînt două aspecte ale *bărbatului bătrîn*, ale maestrului și învățătorului de înaltă clasă, ale arhetipului spiritului care reprezintă sensul preexistent ascuns în haosul vieții. El este tatăl sufletului, care în mod surprinzător este mama sa-fecioara, motiv pentru care el a fost numit de către alchimiști «*străvechiul fiu al mamei*». Magicianul negru și calul negru corespund coborîrii în adîncul întunecos din visele amintite anterior.

Ce învățătură insuportabil de grea pentru un tînăr student la teologie! Din fericire el n-a observat că în vis i-a vorbit tatăl tuturor profeților și i-a oferit spre înțelegere un mare secret. Lipsa de finalitate a unor asemenea evenimente poate surprinde. De ce atîta risipă? La aceasta trebuie totuși să adaug că nu știm cum a acționat visul asupra studentului după un timp mai îndelungat și să subliniez că mie cel puțin visul mi-a spus foarte mult. El nu s-a pierdut, chiar dacă autorul său nu l-a înțeles.

---

[5] «*Dominantele*» reprezintă o altă denumire folosită de Jung pentru a desemna arhetipurile. Frecvența apariției acestui sinonim este relativ redusă (N. trad.).

* Pentru aceasta vezi motivul «bătrînului rege» din alchimie (*Psychologie und Alchemie*, paragr. 491 și urm.).

[6] *Individuația* este procesul psihic care de obicei se declanșează spontan și se desfășoară inconștient. El poate fi însă și provocat de psihoterapie. Ca proces teleologic, i. vizează realizarea personalității psihice totale, integrarea conștientului și inconștientului într-un ansamblu funcțional, realizarea arhetipului sinelui care există în fiecare ca posibilitate. (N. trad.).

[7] În a doua parte a creației sale Jung a considerat *sinele (das Selbst)* drept arhetipul cel mai important. *S.* este arhetipul totalității psihice integrate. A se vedea și nota nr. 2. (N. trad.).

** Vezi și James, *Apocryphal New Testament*, p. 25 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În mod evident visul încearcă să prezinte bine le și răul în funcția lor comună, probabil ca răspuns la conflictul moral încă nerezolvat din sufletul creștin. Din relativizarea polilor opuși rezultă o anumită apropiere de ideile orientului, de *«nirdvandva»* filosofiei hinduse, de eliberarea de contrarii care este indicată ca o posibilitate de soluție a conflictelor. Cît de periculos de semnificativă este relativizarea binelui și a răului practicată în Orient o arată o interogație indiană: *«Care drum spre desăvîrșire este mai lung, al celui care-l iubește pe Dumnezeu sau al celui care-l urăște?»* Răspunsul este următorul: *«Cel care-l iubește pe Dumnezeu are nevoie de șapte reîncarnări pînă la desăvîrșire, iar cel care-l urăște, doar de trei, căci cel care-l urăște se gîndește mai mult la el decît cel care-l iubește»*. Eliberarea de contrarii presupune o nivelare valorică funcțională care contrazice sentimentul nostru creștin. Totuși, cooperarea contrariilor morale este, așa cum arată visul discutat, un adevăr natural, recunoscut de orient ca atare, fapt ilustrat în modul cel mai clar de filosofia taoistă. De altfel există și în tradiția creștină anumite pasaje care se apropie de acest punct de vedere. Amintesc ca exemplu parabola ispravnicului necredincios[8].

Visul nostru nu constituie în această privință ceva singular întrucît tendința relativizării contrariilor este una din trăsăturile specifice ale inconștientului. Trebuie precizat imediat că aceasta se manifestă doar în cazurile de sensibilitate morală exacerbată; în alte cazuri inconștientul poate insista tot atît de ferm asupra incompatibilității contrariilor. De regulă inconștientul se situează pe o poziție compensatorie în raport cu atitudinea conștiinței. De aceea se poate spune că visul presupune convingerile și dubiile specifice unei conștiințe teologice de observanță protestantă. În pofida acestei limitări a valabilității sale la un domeniu restrîns, visul își demonstrează clar superioritatea. Sensul său apare, în mod adecvat, exprimat ca opinia și vocea unui magician înțelept, mult superior în toate privințele conștiinței visătorului. Magicianul este sinonim cu bătrînul înțelept care are relații de filiație directă cu figura șamanului din societățile primitive. El este, ca și *anima*, un demon nemuritor care străpunge întunecimea haotică a simplei vieți cu lumina sensului. El este iluminatul, învățătorul și maestrul, un psihopomp, a cărui personificare nu a putut fi evitată nici de iconoclastul Nietzsche, care l-a încarnat în Zarathustra, un spirit superior al unei epoci aproape homerice, transformat în purtător și vestitor al propriei iluminări și extaz «dionisiace». Este adevărat că pentru el Dumnezeu era mort, dar demonul înțelepciunii s-a tranformat pentru el într-un dublu întrupat, așa cum spune: *«Atunci, dintr-odată, prietenă! unul a devenit doi / — Iar Zarathustra mi-a trecut prin față...»**

Pentru Nietzsche, Zarathustra este mai mult decît o figură poetică, este o mărturisire involuntară. Viața sa a fost o rătăcire în întunecimile îndepărtării de Dumnezeu, ale decreștinării și de aceea i-a apărut revelatorul și iluminatorul ca izvor vorbitor al sufletului său. De aici provine limba hieratică din *Așa grăit-a Zarathustra*, căci acesta este stilul arhetipului spiritului.

Prin trăirea acestui arhetip modernul experimentează modalitatea străveche a gîndirii ca activitate autonomă al cărei obiect sîntem. Hermes Trismegistos sau Thoth din literatura ermetică, Orfeu, Poimandres și înruditul cu acesta Poimēn al lui Hermas** constituie alte formulări ale aceleiași experiențe. Dacă numele de Lucifer nu ar avea o încărcătură peiorativă, el ar fi foarte potrivit pentru acest arhetip. De aceea m-am mulțumit să-l denumesc *arhetipul bătrînului înțelept* sau *arhetipul sensului*. Asemeni tuturor arhetipurilor, și acesta are un aspect pozitiv și unul negativ. Cititorul poate găsi o prezentare amănunțită a dualității *«bătrînului înțelept»* în eseul meu intitulat *Fenomenologia spiritului în basm*.

Cele trei arhetipuri discutate pînă acum — umbra, anima și bătrînul înțelept — apar personificate în experiența nemijlocită. În dezvoltările anterioare am prezentat premisele psihologice generale necesare pentru ca ele să fie experimentate. N-am putut oferi însă decît simple raționalizări abstracte. Mult mai sugestivă ar fi fost o descriere a procesului așa cum se manifestă în experiența nemijlocită. În cursul acestui proces arhetipurile apar ca persoane ce acționează în vise și fantasme. Procesul însuși se desfășoară în cadrul unui alt tip de arhetipuri pe care le-am putea denumi în general arhetipuri ale *transformării* (Wandlung). Acestea nu mai sînt persoane, ci situații, locuri, mijloace, căi tipice etc. care simbolizează respectivul fel de transformare. Ca și persoanele, aceste arhetipuri sînt adevărate simboluri care nu pot fi interpretate nici ca σημεῖα (semne), nici ca alegorii. Caracterul de adevărate simboluri derivă din multitudinea sensurilor, din profunzimea, din inepuizabilitatea lor. Principiile funda-

---

[8] Luca, 16, 11—13. (N. trad.).

* *Sils-Maria* în *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, p. 360. În original, versurile lui Nietzsche sună în felul următor: *Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei / — Und Zarathustra gieng an mir vorbei...*

** Reitzsenstein consideră *Păstorul lui Hermas* drept o scriere creștină concurentă față de *Poimandres*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mentale, acele ἀφχαί, ale inconștientului sînt, datorită bogăției lor, indescriptibile, deși cognoscibile. Judecata intelectuală caută întotdeauna univocitatea și în felul acesta ratează esențialul, căci ceea ce corespunde cel mai bine naturii lor este plurivocitatea, bogăția aproape de necuprins a relațiilor, care fac cu neputință formulările univoce,. În plus, ele sînt paradoxale, asemeni spiritului la alchimiști care trece drept «*senex et iuvenis simul*».

Cine dorește să-și facă o idee despre procesul simbolic poate apela la seriile de imagini din alchimie, deși simbolurile acesteia sînt mai ales tradiționale, chiar dacă adesea originea și semnificația le este obscură. Din cultura Orientului cele mai bune exemple sînt: sistemul *chakren* tantric* sau sistemul nervos mistic din yoga chineză**. După toate aparențele, seria de imagini a tarotului reprezintă vestigii ale arhetipurilor transformării, idee ce mi-a fost confirmată de o expunere lămuritoare a profesorului R. Bernoulli***.

Procesul simbolic este o *trăire în imagine și a imaginii*. Dezvoltarea sa are de regulă o structură enantiodromică, asemeni textului I Ching, și constituie un ritm al negării și afirmării, al pierderii și al cîștigului, al luminii și întunericului. Începutul său este aproape întotdeauna o înfundătură sau altă situație critică. Scopul său este, în general vorbind, iluminarea sau conștiința superioară prin care situația inițială este ridicată pe o treaptă mai înaltă și depășită. Din punct de vedere temporal, procesul poate fi foarte concentrat, manifestîndu-se într-un singur vis sau într-o singură trăire, sau foarte diluat, întinzîndu-se pe luni sau ani, funcție de natura situației inițiale, a individului angajat în proces sau a scopului de atins. Desigur, bogăția simbolică variază considerabil. Deși inițial totul este trăit la nivelul imaginii, adică simbolic, nu este totuși vorba de pericole de mucava, ci de riscuri reale, care pot determina un destin. Principalul pericol constă în neputința de a rezista fascinației arhetipurilor, ceea ce se întîmplă mai ales atunci cînd imaginile arhetipale *nu sînt conștientizate*. În cazul în care există o predispoziție psihotică se poate întîmpla ca figurile arhetipale, cărora oricum le este proprie, în virtutea numinozității lor naturale, o anumită autonomie, să se elibereze de controlul conștiinței și să ajungă la deplină independență, adică să producă fenomene de posedare. Bolnavul posedat de *anima* dorește să se transforme prin autocastrare într-o femeie numită Maria sau se teme că i se va impune așa ceva cu forța. Un exemplu pentru aceasta îl constituie cunoscutul Schreber****. Bolnavii descoperă adesea o întreagă mitologie a *animei* cu numeroase motive arhaice. Un caz de acest tip a fost publicat la vremea sa de Nelken.*****Un alt pacient și-a descris și comentat singur simptomele într-o carte.******Amintesc aceste cazuri pentru că există oameni care susțin că arhetipurile sînt propriile mele născociri.

Ceea ce în psihoză se manifestă brutal, în nevroză rămîne ascuns într-un plan secund, influențînd nu mai puțin viguros conștiința. Cînd analiza ajunge la fundalul conștiinței, ea descoperă aceleași figuri arhetipale care animă delirul psihoticilor. Last but not least, numeroase documente literar-istorice demonstrează că este vorba de forme ale imaginarului, care se manifestă practic pretutindeni, și nu de produse ale psihozei. Aspectul patologic nu constă în existența acestor reprezentări, ci în fenomenul de disociere datorită căruia conștiința nu mai poate controla inconștientul. De aceea în toate cazurile de disociere este necesară integrarea inconștientului în conștiință. Este vorba de un proces sintetic pe care l-am denumit «procesul individuației».

Acest proces corespunde de fapt cursului natural al vieții prin care individul devine ceea ce a fost de la început. Întrucît omul are conștiință, o astfel de dezvoltare nu se petrece linear, ci cunoaște numeroase variațiuni și perturbări generate de abaterea conștiinței de la baza instinctuală arhetipală. De aici rezultă necesitatea sintezei celor două poziții, sinteză care înseamnă psihoterapie chiar pe treptele cele mai primitive, unde apare sub forma riturilor de reconstituire (Wiederherstellungsriten). Ca exemple pot fi date identificările retrospective ale australienilor cu strămoșii perioadei *alcheringa*, identificările cu fiii Soarelui la populațiile Taospueblo, apoteoza soarelui din misterul lui Isis la Apuleius etc. Metoda terapeutică a psihologiei complexe constă, pe de o parte, tocmai în conștientizarea cît mai deplină a conținuturilor inconștiente constelate și, pe de altă parte, în sinteza acestora cu conștiința prin intermediul actului cognitiv. Dar pentru că omul civilizat este caracterizat de o mare disociabilitate și se folosește de ea în mod constant cu scopul de a evita toate riscurile posibile, nu este sigur că actul cunoașterii va fi urmat de comportamentul corespunzător. Dimpotrivă, trebuie să anticipăm manifesta lipsă de eficiență a cunoașterii și în consecință să-i dăm o uti-

(Continuare în pag. 229)

* Avalon (Editor), *The Serpent Power*.
** Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*.
*** Bernoulli, *Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen*.
**** *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.
***** *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*.
****** Custance, *Wsidom, Madness and Folly*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

FEȚELE UNUI VEAC

ȘAPTE PREJUDECĂȚI DESPRE IDEALUL CLASIC

1. Nimic prea mult ?

I

Zeilor le plac numerele neperechi, zice Vergiliu, și poate așa se explică de ce Parcele erau trei, ca și Moirele, Grațiile tot trei, minunile lumii șapte, colinele pe care a fost ridicată Roma tot șapte, Muzele nouă, cercurile Infernului, de asemenea, nouă etc. Nu e de mirare așadar că, la Delfi, au fost consultați șapte înțelepți, zice legenda, pentru a decide ce inscripții să fie săpate pe frontispiciul templului consacrat lui Apolo, zeul tutelar și al clasicismului, și al profețiilor. După consultări care nu știm cît de lungi și cît de dificile vor fi fost, cei șapte înțelepți s-au hotărît. Prima inscripție va fi: «*Cunoaște-te pe tine însuți*». A doua: «*Nimic prea mult*».

A doua poruncă sfîrșește prin a nedumeri și mai mult decît prima (care te trimite cu gîndul la Socrate, dar și la drama nefericitului Narcis). Îți amintești în primul moment, aprobator, de «canonul» urmat de sculptorii greci, de cumpătarea stoicilor, de «măsura» clasică, de priceperea de a nu pune «prea mult» într-o operă și de a face ca acest «nu prea mult» să spună mult. Apoi, îți amintești însă — era inevitabil! — și de patul lui Procust, care nu e de natură să-ți inspire nici o simpatie, și te oprești contrariat. Oare și el intră în «nimic prea-mult»? Intimidat de prestigiul poruncilor de la Delfi, încerci să alungi îndoielile care te sîcîie (la urma urmei, e chiar înțelept acest sfat?) și ezitările care amenință să surpe brusc una din frumoasele aproape axiome pe care le-ai învățat la școală, pe care le-ai auzit de sute, de mii de ori repetate, pînă ce ai terminat prin a le considera indiscutabile. În zadar. Odată pornit la vale, bolovanul lui Sisif se rostogolește pînă jos.

II

Am oroare de vanitatea judecăților absolute, mai periculoase chiar decît prejudecățile. Voi spune deci de la început că nu dau părerilor mele decît o valoare relativă, că nu mă complac în iluzia ultimului cuvînt și că nu revendic decît meritul de a spune ce cred în această problemă. Eventuala impresie de siguranță sută la sută pe care ar da-o unele din afirmațiile mele nu e nicidecum un indiciu că aș absolutiza ideile pe care m-am hotărît acum, după multe tergiversări și ezitări, să le pun în ordine. Ea e exclusiv rezultatul unui cusur al meu. Nu pot să presupun decît cu aceeași pasiune cu care îmi recunosc certitudinile, cîte sînt. Fără să vreau, pun un strop de credință și în ceea ce, uneori, abia întrezăresc. Există în Lessing o frază pe care aș cita-o mereu pentru claritatea cu care exprimă o asemenea nevoie de a trăi cu tot sufletul și ceea ce nu poți dovedi pe deplin. Lessing declară acolo cu o admirabilă sinceritate (și poate cu puțină — benignă — viclenie) că ambiția lui nu e adevărul, mereu nesigur, ci căutarea lui.

Așadar, de ce «nimic prea mult»? De ce la Delfi tocmai? Și de ce în general? Cît de «clasică» e această poruncă? Sau cît de bine o înțelegem?

După cît se pare, cei care nu și-au drămuit pasiunile au fost mereu mai puțini decît cei care au reușit s-o facă sau n-au avut nimic de drămuit. Nu e chiar întîmplătoare prejudecata, pe cît de veche, pe atît de tenace că a trăi «cu măsură» este întotdeauna un comportament respectabil, rațional, în timp ce «a cădea în exces» este un păcat, și suspect, și detestabil. E foarte ușor să aduci un elogiu măsurii, tactului. Nimeni nu-ți va face vreun reproș. Cel mult, te-ar putea bănui că vorbești așa fiindcă așa se cade să vorbești. În schimb, dacă ai îndrăzni să încerci o apologie a ne-măsurii, a excesului, destui ar ciuli urechile. N-au auzit bine? Ce vrea autorul acestei apologii?

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Aș avea unele argumente, care nu mi se par rele, în favoarea unei, eventuale, asemenea intenții. De ce să drămuiești singur cînd și așa, orice ai face, viața fiind scurtă, vei fi drămuit? Excesul ne lasă măcar consolarea că nu ne-am frustrat singuri. La drept vorbind, nici dragostea, nici altă pasiune trăită pînă la capăt n-au cum să fie rezonabile, iar dacă sînt înseamnă că aceasta ar trebui să ne pună pe gînduri. Căci a nu dori peste măsură, a nu visa «prea mult» *niciodată*, e un semn nu de înțelepciune, ci de incapacitate de a lua foc. E adevărat, multe nefericiri au fost provocate de excese. Dar e tot atît de adevărat că măsura întreagă a ceea ce putem fi și putem visa a fost dată de cei care nu și-au temperat iluziile, credințele, sentimentele. Exemplele ce se pot ita sînt nenumărate. Ce sens ar mai avea oare inscripția de la Delfi dacă ar fi săpată pe pietrele piramidelor? Cît de potrivită ar fi fost ea în atelierul lui Michelangelo sau chiar pe caietele olimpianului Leonardo? Cum ar fi sunat această poruncă în urechile altor «excesivi»? mutată, să zicem, pe morile de vînt ale lui Don Quijote, pe caravelele lui Columb, pe corabia argonauților, în cortul lui Alexandru cel Mare, pe călimara lui Luther sau în laboratorul lui Faust? Ulise rătăcește pe mare zece ani. E prea mult? Ar trebui redusă *Odiseea?* Giordano Bruno a exagerat preferînd să moară pe rug decît să cedeze? Balzac nu era cazul să se istovească scriind? iar Nietzsche a fost excesiv cînd le-a cerut filosofilor să-și dovedească practic curajul ridicîndu-și casele pe Vezuviu? Van Gogh s-a dovedit lipsit de măsură și de tact cînd a visat să ajungă după moarte într-o stea? Și, în definitiv, cine stabilește limitele între care inima unui om poate să-și formuleze dorințele?

E o platitudine, dar simt nevoia s-o spun. Excesul nu e neapărat vrednic de dispreț și abuziv, iar privirea ațintită pe acul cîntarului nu e totdeauna o probă de rigoare. Au existat excese de tot felul, criminale, ridicole, grotești, depolrabile, prostești, dar au existat și excese emoționale, eroice, fericite, binecuvîntate. Au existat moderații ieșite dintr-o mare înălțime morală, dintr-o admirabilă voință, dar au existat și moderații penibile. De ce am pune alături, de pildă, cumpătarea stoicilor și existența cenușie pe care o impusese Calvin la Geneva, cînd pînă și o floare, un cîntec sau un veșmînt mai plăcut erau considerate excese și condamnate? Și ce absurditate ar fi semnul egalității între canonul grec și patul lui Procust! granița dintre bine și rău nu desparte măsura de exces, ci binele și răul din amîndouă. Oare greșesc dacă presupun că Inchiziția și-ar fi putut însuși fără probleme a doua poruncă de la Delfi cu o mică manevră de interpretare, așezînd sub semnul excesului, «prea multului» tot ce nu-i convenea, orice erezie și orice libertate de spirit? Și greșesc, de asemenea, dacă spun că eroii și martirii au ajuns eroi și martiri nu pentru că ar fi fost «cumpătați», pentru că și-ar fi drămuit sentimentele și credința de teamă să nu pună cumva prea mult suflet în faptele și ideile lor, ci dimpotrivă? Din punct de vedere strict formal, eroii și martirii «au exagerat», au făcut «mai mult» decît semenii lor. Însă din punctul de vedere al bunului-simț, ei n-au vrut (sau n-au putut) să-și cruțe liniștea, forțele și inima. Au dorit, au visat, s-au zbuciumat și au sperat fără măsură, împingînd excesul pînă la a plăti uneori cu viața ceea ce credeau și simțeau.

Excesul conține în el totul, binele și răul, fericirea și nefericirea, sublimul și dezastrul, El fertilizează și pustiește, pune aripi și lanțuri, vrăjește și omoară, purifică și murdărește, e angelic ca Rafael și sumbru ca Savonarola, promite paradisul și amenință cu iadul. E mereu cu două chipuri posibile, unul care înalță, altul care degradează, elan amețitor și coșmar. Cum să-l detești global? Ceea ce poți să faci este numai să remarci că orice creație autentică pune în cauză problema limitelor și presupune un exces, ca și orice catastrofă, de altminteri. Măsura însăși nu poate triumfa decît înlăuntrul unui exces și pe baza unui exces. Ca lumina în nebunia lui Hölderlin sau ca seducția în tumultul lui Wagner. Înțeleptul care nu vrea din principiu să viseze *prea mult*, nici nu-și propune *prea mult*, pentru a evita astfel dezamăgirile, urmează cuminte o cale fără riscuri prea mari, dar și fără șanse prea mari. Și, oricum, cumințenia lui anodină nu e un argument pentru a fetișiza, pentru a schematiza (moderația e clasică, dorința e anticlasică; rațiunea e clasică, pasiunea e anticlasică etc.), socotind că orice iese din cadrul măsurii, indiferent de natura excesului, devine blamabil prin simplul fapt că depășește o limită, la fel cum pentru greci orice se afla dincolo de hotarele Eladei devenea în mod automat barbar. A disprețui excesul *în sine*, fără a mai deosebi excesele nocive de cele care nu sînt decît o ardere pînă la capăt e comod, nu și recomandabil.

Probabil, nici o virtute antică n-a fost mai mult comentată, mai celebrată și mai puțin înțeleasă ca virtutea implicată în cea de a doua poruncă de la Delfi, și care are importanța ei, căci nimic nu e mai greu, se pare, decît să-ți pui în deplină valoare limitele. O anumită optică simplificatoare a făcut din clasicul «*nimic prea mult*» un fel de metru etalon. Exigența măsurii s-a transformat treptat în cultul măsurii. iar cultul măsurii, în clipa cînd a devenit dogmatic, intolerant, transformînd orice plus, inclusiv plusul de vis, de dragoste, într-o culpă, într-un păcat, a degenerat în convenție și superstiție. Modul cum a fost judecat la un moment dat (și cum mai este și azi uneori judecat) barocul, ca un eșec al clasicismului, ca

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

o stare de criză, în care imaginaţia artistică s-a revărsat fără nici un control, este un exemplu edificator. Cînd formele s-au inflamat, cînd trupurile au devenit obeze, ca la Rubens, cînd, după rigoarea clasică, artistul şi-a permis să fie la com, exuberant, expansiv, să cedeze plăcerii şi fastului, să nu mai fie în nici un fel ascetic aceste libertăţi, în loc să fie judecate ca atare, şi aprobate sau respinse în funcţie de valoarea lor estetică, au fost acuzate de un păcat comun. Sînt «excesive», s-a spus.

De altfel, măsura clasică a avut nu numai credincioşi şi a dat nu numai admirabile dovezi de armonie. Ea a cunoscut şi bigoţi şi a furnizat şi destule probe care ne obligă să fim atenţi la nuanţe. Neînţelegînd că geniul aspiră să-şi mute mereu limitele şi că respectul nu se exprimă prin obedienţă, prin repetare servilă, unii dintre aceşti bigoţi au dat măsurii clasice un sens rigid, nefacultativ, au vrut-o altar şi, la nevoie, cămaşă de forţă. Astfel, «măsura» a ajuns doctrină oficială la Academia lui Colbert şi a stat în fotoliile juriilor multă vreme în secolul al XIX-lea, de unde a încercat să bareze drumul artei moderne. Conservatoare, academizantă, lipsită de tact (ea, care se pretindea fiica legitimă a tactului!), ne-rezonabilă, avidă de exclusivitate şi refractară oricărei îndrăzneli, ea nu s-a dat înapoi atunci să ameninţe, să intimideze, să corupă şi să-i scoată de la Salon pe artiştii care-şi luau libertatea să fie originali. Încît n-am putea trece cu vederea acest paradox care a ieşit în evidenţă, nu o dată, şi în artă, şi în istorie. Cele mai mari excese au fost săvîrşite de cei care au venerat orbeşte limitele! «Excesul» a fost privit cu exces.

Să adaug la toate acestea şi cîteva motive personale. Toată viaţa am practicat măsura şi am visat excesul. N-am avut nici mijloacele necesare, nici îndrăzneala să fiu nerezonabil, dar am păstrat, undeva în adîncurile sufletului, un respect nu tocmai clar, şi uşor bovaric, pentru exces; respect întemeiat pe ideea, corectă poate, că singură, ne-măsura ne poate da măsura adevărată a existenţei, însă destul de confuz din moment ce în viaţa de toate zilele nu ţinem (sau nu reuşeam să ţin) seama de el. Am complicat şi mai mult această contradicţie cînd, din pricina pasiunii mele pentru Grecia antică, şi prins probabil în mrejele obişnuinţei de a preţui tot ce are prestigiu, am absolutizat cel de al doilea îndemn de la Delfi, fără să observ că mă deziceam, indirect, de nostalgia «mai multului». Pînă şi în celebra formulă potrivit căreia omul este *«măsura tuturor lucrurilor»* atenţia mea cădea asupra cuvîntului «măsură», nu asupra cuvîntului «tuturor» care ar fi putut să mă avertizeze că *«nimic prea mult»* trebuie înţeles cu rezerve. Am dus astfel pînă la formele cele mai convenţionale şi mai găunoase preţuirea învăţată de la alţii şi afişată apoi superficială, din inerţie, pentru ideea de «măsură» pentru scrupulele din «nimic prea mult» şi deşi, cum am spus, îmi doream în mod tulbure puterea şi curajul de a nu drămui nimic din ceea ce gîndeam şi simţeam, strîmbam din nas cînd pronunţam cuvîntul «exces». Ţineam să fiu (sau să par) rezonabil, cu toate că intuiam, cît de puţin se potriveşte această însuşire unui om care vrea să-şi lase inima să vorbească. De fapt, nu aveam o optică limpede nici în ce priveşte «prea multul», odată ce nu deosebeam între «nedrămuită» şi «abuziv», nici în ce priveşte «măsura» pe care o stimam în principiu, fără să fac distincţia necesară între «ordine» şi «constrîngere», între canonul grec şi patul lui Procust. În trecere fie zis, în acea perioadă nu dădeam nici o semnificaţie amănuntului că «mediocritas» însemna în latină în primul rînd «cale de mijloc» şi abia apoi «neînsemnate»; nici nu realizam cît de pătrunzătoare e observaţia lui La Rochefoucauld, că spiritele mediocre condamnă de obicei tot ce le depăşeşte.

Dar nu o diatribă împotriva măsurii şi nu o apologie a excesului vreau să fac aici. Şi una, şi alta ar avea, îmi dau seama, la fel de puţine şanse să onoreze intenţiile bune de la care ar porni. Exclusivismul le-ar condamna, fără îndoială, să devină arbitrare. A trece peste faptul, cu adevărat admirabil, că grecii s-au apropiat de zei înlăuntrul omenescului ar reprezenta o greşeală la fel de grosolană ca amestecarea valorilor clădite pe zbucium, pe neconsolare, cu tot felul de excese lipsite de orice valoare sau chiar nefaste. Apoi, ceea ce mă preocupă acum nu este raportul dintre măsură şi exces, ci o constatare: nici cultul măsurii, nici oroarea de exces nu sînt străine, din cîte am observat, de o simplificare, destul de frecventă, care dă despre omul clasic o imagine falsă. Auzi adesea, într-adevăr, vorbindu-se despre omul clasic într-un fel care-l transformă într-o abstracţiune, golită de nervi şi de sînge; el ar avea «creierul» bine dezvoltat, pentru a urma riguros o cale raţională, dar n-ar avea destulă «inimă» pentru a trăi cu pasiune; în cearta dintre «creier» şi «inimă» preferînd totdeauna să dea dreptate «creierului». În acest mod tranşant, mult prea tranşant, identitatea complexă a omului clasic e rezolvată prin «da» şi «nu»; el este o fiinţă cerebrală, nu una sensitivă, un «animal raţional», nu un «animal afectiv»; ideile sale valorează mai mult ddecît sentimentele sale; şi, bineînţeles, el este exclusiv, cu trup şi suflet, un om al măsurii, ostil oricărui gen de exces.

Pornind de aici, trei gînduri, mai ales, aş vrea să mărturisesc. Întîi că măsura clasică, aflată la originea atîtor capodopere ale antichităţii şi Renaşterii, n-a fost scutită de denaturări care au arătat ce prăpastie desparte înţelepciunea (sau forţa) de a ne înţelege limitele

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și primejdia transformării acestor limite în dogme, și că abuzul cel mai grav s-a săvîrșit nu în combaterea ordinei clasice prin exces (cum a procedat barocul), ci în apărarea ordinei clasice prin simplificări și răstălmăciri (cum a procedat academismul). Apoi că «*nimic prea mult*» n-a fost nici pentru greci un criteriu univoc; în caz contrar, ar trebui să spunem ceva care sună teribil: că Procust nu și-a instalat patul său la o răspîntie oarecare, ci în centrul culturii grecești și în plină amiază a idealului clasic. În sfîrșit, că opinia potrivit căreia omului clasic îi e străin orice fel de exces este, cred, o simplă prejudecată. Nimeni n-a dorit mai mult o înțelegere corectă a posibilului; poate prea mult pentru a mai putea prețui corect și imposibilul.

III

Încercam, într-o zi, să demonstrez că aventura zborului n-a început cu Icar, ci cu tatăl său, cu Dedal. Ingeniosul meșter care a născocit labirintul a născocit și aripile lipite cu ceară, mînat de un interes imediat, ca să scape de mînia regelui Minos și să ajungă în Sicilia. *El* a avut meritul ideii. Icar l-a imitat doar, cînd și-a lipit aripi. Și nici n-a atins ținta. A eșuat ... În acest punct al raționamentului meu, mi-am dat seama însă că greșeam, deoarece pentru Dedal zborul n-a fost decît un mijloc de a ieși din impas și de a străbate mai repede o distanță. Abia Icar, care a uitat să-și continue drumul spre Sicilia, îndreptîndu-se spre soare, a făcut din zbor un simbol. Eșecul lui valorează, de fapt, mai mult decît izbînda practică a tatălui său, arătînd că se putea zbura *diferit* sub cerul Eladei... Diferit, da.

Dintre cei doi zburători, numai unul, Dedal, este un om, fără îndoială, clasic. Icar, judecat după criteriile curente, e mai degrabă un romantic. El pare înrudit cu un artist ca Turner, pentru care soarele este o nevroză binecuvîntată. Se îndreaptă plin de extaz spre prăbușire, săvîrșind o evidentă greșeală de calcul, o nebunie sublimă, ceea ce nu prea intră în gusturile unui spirit rațional. Și aș putea chiar să mă dispensez de prudența din *mai degrabă* sau *pare*. Nimic din ceea ce constituie gloria lui Icar n-are cum să țină de clasicism, dacă omul clasic n-are nici o încredere în imposibil. Pe Icar, lumina puternică, orbitoare, îl exaltă, întunecîndu-i instinctul de conservare. În vreme ce omul clasic stă, cu plăcere, nemișcat și, pe cît posibil, liniștit în apoteaza amiezii (momentul clasic prin excelență), Icar e bîntuit de nostalgia tulbure pe care o vom întîlni mai tîrziu nu numai la romantici, ci și în pînzele unde Van Gogh pictează un soare enorm, halucinant. El uită de orice precauție (ceea ce iarăși îl îndepărtează de idealul clasic canonic) și de orice înțelepciune (obsesia clasicilor), pentru a se îmbăta de un elan care-l va transforma în victimă. În ultimul moment, ar fi putut exclama înaintea lui Van Gogh: «*Soarele m-a ucis!*», Deloc olimpian, deloc imperturbabil, transfigurat de o beție care contrazice tot ce se spune în mod obișnuit despre omul clasic, Icar pare un străin în Elada.

Și nu numai el. Sînt și alți «excesivi», și alți «nechibzuiți», stăpîniți de o pasiune fără măsură, care fac figură de străini sub cerul «blînd și calm» al Greciei clasice. Ei adîncesc, cu toții, aceeași dilemă: trebuie să consimțim oare că mulți eroi clasici de prim-plan nu erau, de fapt, «oameni clasici»? sau, pentru a le reda locul cuvenit în lumea clasică, trebuie să acceptăm că idealul clasic e mai complex și oarecum diferit de cel canonizat în manualele școlare și în judecățile curente?

IV

Trebuie să recunosc un adevăr evident care e în favoarea celei de a doua porunci de la Delfi. Toate nenorocirile din lumea antică par să provină, și, într-un fel, provin din faptul că, uneori, omul vrea, dorește sau pretinde de la sine «prea mult», că el nu se mulțumește să rămînă între limitele la care veghează Nemesis, cu cumpăna sa. Vreți să fiți înțelepți, să înțelegeți frumosul, să vi-l apropiați și să nu fiți deloc barbari? au aerul că spun grecii antici. Atunci, nu faceți nimic prea mult! Fiți prevăzători, să nu cădeți în exces. Orice exces vă creează probleme, vă aduce necazuri, vă poate pierde. Există o limită dincolo de care orice prisos nu reușește decît să strice, să urîțească, să corupă, și dincolo de care nici frumusețea, nici înțelepciunea nu mai sînt posibile. A o depăși înseamnă nu a trăi mai intens, «mai mult», ci a suferi mai mult. Excesul ia, nu dăruie, iar existența e negată chiar în momentul cînd e dorită excesiv, nefericirea fiind, adesea, generată de ținte prea înalte pentru a fi atinse.

În fapt, Prometeu calcă o limită impusă de zei cînd fură focul. Și o încalcă și mai mult într-o variantă a legendei unde nu se mărginește să fure focul din cer, ci vrea să creeze el însuși oameni din humă și să-i însuflețească apoi cu ajutorul focului. Săvîrșește un *păcat activ*, cum ar spune Nietzsche, se revoltă împotriva ordinei stabilite de olimpieni — dușmanii de moarte ai titanilor — și o nesocotește, asumîndu-și puteri demiurgice. Era prea mult ca ezii să mai suporte orgoliul și pretențiile nemăsurate ale titanului. Vulturul trebuia să-i amin-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

tească în fiecare zi că depășise măsura, că încercase și vrusese prea mult, că lipsa lui de tact nu putea sfîrși decît pe o stîncă, supus la o cazną perpetuă, adică tot în exces. Oedip intră în tragedie cam pe același drum. El răspunde la o întrebare la care alți călători ajunși la Theba n-au putut răspunde. Știe, prin urmare, mai mult decît alții. Știe, poate, din punctul de vedere al zeilor, prea mult din moment ce răspunsul său a omorît sfinxul. În consecință, trebuia pedepsit. Un Oedip mai ignorant și mai puțin îndîrjit în a afla adevărul pînă la capăt n-ar fi ajuns, e limpede, să vagabondeze orb ș nefericit pe drumuri. El își creează infernul prin agerimea minții sale și prin intransigență. S-a spus vreodată mai direct că inteligența este păcatul originar? Spre deosebire de cei din jurul său, Oedip nu se consolează cu aparențe nici măcar cînd acestea îi servesc. Vrea să cunoască adevărul cu orice preț. Nu e cumpătat, chibzuit, n-are măsură. Vrea, cere să i se spună spună mai mult decît e în interesul lui să audă. Prea mult, ar spune unul mai înțelept din anturajul lui. Și tocmai astfel pătrunde în destin.

De «prea mult», mai mult decît îi este permis în mod normal unui muritor, s-au făcut vinovați și alții. Nefericirea Cassandrei crește în timp ce ea vestește mai multe nefericiri. Casiopeea și-a atras mînia zeilor pretinzînd că e mai frumoasă decît nereidele. Lipsit de măsură, Midas i-a cerut lui Dionysos ca tot ce va atinge să se transforme în aur, iar rezultatul se cunoaște: cînd a vrut să mănînce și să bea, hrana și băutura s-au transformat și ele în aur. Marsyas a fost jupuit de viu deoarece a susținut că e în stare să cînte cu fluierul său mai frumos decît însuși Apolo ... Pînă și moartea lui Socrate poate fi explicată printr-un exces. Mintea scormonitoare a celui mai popular filosof al Atenei amenință să pună în cauză toate adevărurile comode și, probabil, între cauzele atît de încîlcite ale celebrului proces a jucat un rol important faptul că Socrate a sfîrșit prin a-i contraria pe atenieni. El a depășit măsura, a mers «prea departe», a dorit sau a spus «prea mult», iar excesul acestui «Socrate turbat» care periclita limitele concetățenilor săi nu i-a fost iertat, ducîndu-l în cele din urmă în fața tribunalului și a paharului de cucută. La rîndul său, și fără să fie condamnat de nici un tribunal, Narcis moare datorită unui exces. El așează un mormînt în adîncul cunoașterii de sine din pricină că s-a lansat în această cunoaștere cu un subiectivism nemăsurat și fierbinte.

Aș putea da și alte exemple în care nesocotirea limitelor e responsabilă, în lumea antică, de un fragment din infern. Pe de altă parte, însă, Sisif dovedește la fiecare ascensiune, pe muntele său, că destinele cele mai patetice se afirmă în cultura elină în opoziție cu nefericirea. Iar aceasta ne apropie de o altă descoperire, încă și mai prețioasă.

V

M-am gîndit întîi că prin lupta dintre olimpieni și titani, grecul antic a descris în realitate o luptă dată în sufletul său. Luptă grea, chinuitoare, mai lungă și mai dificilă decît lasă să se înțeleagă mitologia, dar în care, judecînd obiectiv, soarta titanilor era pecetluită de la început. Ei n-aveau nici o șansă de a deveni seducători cu zbuciumul, neliniștea și arderea lor permanentă, de a risipi fascinația senînătății olimpiene. Încît erau dinainte condamnați să cobore în Infern. La sfîrșitul conflictului, pentru a fi sigur că nimic nu-l va mai tulbura din reveria sa olimpiană, grecul antic s-a hotărît să-i precipite pe titani în partea cea mai de jos a Infernului, de unde să nu mai poată ieși niciodată. Numai că jumătatea învinsă din sufletul său a continuat să-l influențeze, uneori fără ca el să-și dea seama. I-a insuflat o pasiune care dă căldură ordinei eline și energie frumuseții, ferind canonul grec de uscăciune.

Pentru mine, mitul *titanomahiei* a devenit astfel cheia simbolică a înțelegerii idealului clasic elin. Acest ideal are, cred, o dublă rădăcină, prin care își trage sevele în același timp din Olimp și din Infern. El e senin și tragic, fără să fie contradictoriu, fiecare parte punînd-o mai bine în lumină pe cealaltă. Grecii știau, din vocație, că soarele are și o față neagră, după cum știau, din instinct, că perfecțiunea are nevoie de emoție ca să nu plictisească, și mergeau cu subtilitatea, limpezită de calmul olimpian și ascuțită de neliniștea titanică, pînă la a se feri să-și împovăreze creațiile cu o măreție fără cusur, rece, nepăsătoare, absentă. Zeii lor sînt umanizați de metehne, de vanități și de toane, iar eroii au, ca Ahile, un călcîi vulnerabil. Iată ce n-au înțeles neoclasicii! Pe același teren unde alții, cu măreția lor afectată, pompoasă, artificială, n-au reușit, mai tîrziu, decît să inspire dezgust față de canoane, măreția elină convinge prin sinceritate. Splendida vulnerabilitate care-l condamnă pe Ahile e cea care ne face să tremurăm pentru viața lui. Și cît de bine pune ea în valoare forța care, altminteri, ar fi arogantă, obtuză și de o monotonie insuportabilă! Ceva din temperamentul excesiv al titanilor insuflă măsurii grecești, chiar cînd e respectată riguros, o vrajă și o pasiune aparte. Și e de ajuns, probabil să-i compari atent pe clasici cu neoclasicii pentru a descoperi că arta grecilor n-a stat atît în măsură, cît în harul (sau știința?) de a făuri din măsură o forță de intensitatea unui exces.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

VI

Pelerinul antic care urca pe Acropole n-a văzut niciodată Parthenonul cum ne apare el nouă. Dincolo de Propilee, noi aflăm o esplanadă stîncoasă, un spațiu arid, cu pietre care au un luciu dur în soare, printre care pîlpîie flori galbene de mușețel sălbatic. În vremea lui Pericle, această esplanadă era plină de statui. În plus, fațada vestică a Parthenonului, cea pe care o vedem în toate fotografiile, era atunci parțial mascată de un zid de incintă, pelerinul antic trebuind să urmeze Calea sacră pînă la cealaltă extremitate a templului care i se dezvăluia abia acolo. Pausanias ne vorbește despre o Acropole parcursă de procesiuni, plină de fumul sacrificiilor și de mirosul grăsimilor arse. Încît n-ar fi o exagerare să spunem, că, din punctul nostru de vedere, imaginea Acropolei e mai aproape *acum* de idealul elin, mai «clasică». Timpul a purificat-o, ca un bun artist, de «erori» (căci tot ce încarcă sau obnubilează nobila simplitate clasică ni se pare o eroare), a înlăturat, o dată cu vopseaua de pe marmură, tot ce era de prisos, creînd un cadru ascetic în care ruinele au o geometrie pură, de o inegalabilă transparență, ce există parcă dintotdeauna.

Ni se pare, într-adevăr, că așa a fost de la început ceea ce ne impresionează acum prin simplitate, iar aceasta arată cît de mult s-a cuibărit în spiritul nostru ideea că «nimic prea mult» era un principiu absolut în Grecia clasică. Nici măcar nu ne mai punem problema că, demachiînd statuile și dezvăluindu-ne Parthenonul dintr-o perspectivă pe care anticii n-o cunoșteau, timpul are partea lui de merit în idealul elin, așa cum îl vedem azi. Refuzăm să acceptăm că armonia nudă, secetoasă, care ne uimește și ne subjugă în ruinele grecești este un fruct fericit al întîmplării, nu rezultatul unei intenții estetice. Și ne grăbim să trecem peste informațiile lui Pausanias (cum am făcut eu) pentru a privi Parthenonul cum ne apare acum. Acoperișul s-a prăbușit, ceea ce era altădată o sală obscură a devenit un patrulater încendiat de soare, dar cerul completează golurile și colaborează cu marmura (în fond, de ce avem imaginație, nu pentru a o pune la lucru?), dîndu-i nuanțe și reflexe pe care cei vechi le ignorau.

Pausanias mai spune, din cîte îmi aduc aminte, că a văzut pe stînca Acropolei urma unui trident. Semnul ar fi rămas din ziua cînd Poseidon s-ar fi certat cu zeița Athena pentru stăpînirea cetății. L-am căutat, dar nu l-am găsit. Nu mai există, dacă a existat vreodată. În schimb, umbra Athenei trece parcă mereu printre ruine, înțeleaptă și austeră, cu un surîs obosit pe buzele subțiri.

Dar nu aceasta e zeița pe care a înfățișat-o Fidias în celebra *Athena Promachos* și pe care tot Pausanias ne-a descris-o cu lux de amănunte. Înaltă de peste zece metri, un adevărat colos, statuia o reprezenta pe Athena în picioare, îmbrăcată într-o tunică lungă, ținînd într-o mînă o Victorie, mare de patru coți, și în cealaltă o lance. Pe cască erau sculpați un sfinx și grifoni. Pe piept, un cap de Meduză. La picioarele zeiței se afla un berbec, iar la capătul lancei un șarpe. Un basorelief, la baza statuii, descria nașterea Pandorei.

Nimic nu corespunde în *Athena Promachos* cu ceea ce se spune în mod obișnuit despre «simplitatea greacă», despre «triumful măsurii» în idealul clasic. Din contră, statuia lui Fidias ar putea fi, pe drept cuvînt, considerată un perfect triumf al excesului. Și deși originalul s-a pierdut, reproducerile la scară redusă găsite de arheologi ne dau o idee destul de clară despre proporiile acestui triumf. Statuia era o statuie criselefantină. Era alcătuită din aur și fildeș. Avea ochii de email, cu pupile negre, era încrustată cu pietre prețioase și supraîncărcată cu ornamente, fiind decorată din cap la picioare cu scene eroice și mitologice. Un adevărat muzeu baroc, rezumînd istoria cetății, pe care numai în glumă l-am putea amesteca în discuțiile despre sobrietatea gustului clasic. «*Nimic prea mult*» a devenit aici «nimic prea puțin»! Și nu la un sculptor oarecare, obscur, avid de originalitate cu orice preț, ci la Fidias, clasicul care împarte cu Goethe gloria de a încarna spiritul olimpian.

Să însemne aceasta că protagoniștii simplității au simțit uneori violent ispita fastului, așa cum asceții, dacă e să dăm crezare gurilor rele, au cele mai nerușinate visuri erotice? Ar fi o explicație ridicol de facilă. Și care devine și mai ridicolă, dacă o raportăm la monumentalitatea laborioasă, chiar extrem de laborioasă a statuii. Sculptorul a trebuit să realizeze mai întîi o armătură din lemn, pe care a adaptat, printr-un sistem de cîrlige și bare de fier, diferite părți ale corpului, făcute tot din lemn. Pe acest corp au fost aplicate plăcile de fildeș și foile de aur; fildeșul pe părțile goale (fața, brațele, picioarele), aurul pe cască și pe costum. A fost nevoie să fie asamblate sute de plăci de fildeș și foi de aur, iar pentru a evita ca lemnul să se usuce, ceea ce ar fi făcut ca plăcile și foile aplicate pe el să joace, statuia trebuia umezită mereu. De altfel, era pusă în Parthenon lîngă un bazin cu apă, în care se reflecta; pe lîngă funcția estetică, bazinul avea rolul de a menține, prin evaporarea apei, un minimum de umiditate.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Nu sînt foarte sigur că văzînd astăzi în mărime naturală o asemenea statuie n-am privi-o cu oarecare perplexitate. În orice caz, eu unul înțeleg foarte bine de ce favoarea atenienilor se îndrepta spre o statuie mai veche a Athenei, modestă și sculptată în lemn de măslin. Dar nu o problemă de gust ridică în primul rînd *Athena Promachos*, ci o întrebare. Oare grecii nu luau în serios a doua poruncă de la Delfi?

E mare tentația să speculezi un asemenea exemplu, care nici nu e singurul de acest fel, pentru a da aripi paradoxului. Plăcerea de a combate opiniile convenționale despre măsura clasică te poate purta spre negații spectaculoase. Cum ar fi aceasta: imperativul «*nimic prea mult*» n-a fost decît cea mai reușită ipocrizie a grecilor, care a înșelat multe generații, fiind studiată, predată în școli, comentată și transformată în etalon ilustru... Ca să mă apăr de o astfel de ispită, m-am întors la sensul peiorativ pe care-l are în morala comună excesul și am încercat încă o dată să mi-l explic. De unde vine? Cum s-a format? Și încă o dată am ajuns la concluzia că excesul e rău privit din pricina exceselor malefice și că dacă eliminăm partea sumbră de pe balanță lucrurile devin mai limpezi. Putem chiar accepta că orice valoare autentică e construită pe un exces. Pe un prisos din *ceva*. E greu de crezut că fără a avea cel puțin o însușire în exces se poate ieși din mediocritate. Chiar și sfințenia, care pare o abolire a tuturor dorințelor, e în realitate o formă de exces.

Aceasta m-a dus aproape firesc, din nou, la ideea că omul grec n-a renunțat în fapt la exces. El a vrut însă ca în exces să rămînă treaz, să nu uite nici o clipă că Nemesis, cu cumpăna ei, veghează. A doua poruncă de la Delfi reprezintă, fără îndoială, un îndemn la luciditate, dar ea nu pune, cred, măsura clasică la antipodul excesului, ci atrage atenția că prin natura sa «prea multul» e haotic, barbar, de aceea trebuie ținut în frîu, «civilizat», organizat pentru a avea un sens. La limită, măsura elină este, aș zice, o ordine pusă în exces. Un «prea mult» care ajunge chiar să surîdă.

VII

Altfel, ce ironie ar fi această poruncă, tocmai în locul unde și-a cîștigat faima! Căci principiul care a călăuzit Delfi nu e nici pe departe unul restrictiv. Nimic prea mult? S-ar spune că grecii s-au temut aici de exact contrariul, să nu fie ceva prea puțin. Să nu fie prea puține statui, prea puține altare pentru ofrande, prea puține trofee, prea puțin mister și prea puțin destin. După Pliniu, ar fi fost aici mai mult de trei mii de statui. Enumerarea operelor, trofeelor și tezaurelor de la Delfi ocupă la Pausanias în jur de cincizeci de pagini. Și se știe că Pausanias a vizitat sanctuarul lui Apolo într-o perioadă cînd el pierduse din splendoare, cînd cutremurele distruseseră multe monumente și Nero luase pentru colecția lui cinci sute de statui de bronz. Acum, potecile s-au acoperit de iarbă, statuile care n-au fost furate sau duse în muzee au căzut de pe socluri, șopîrlele dorm pe buzele zeilor de marmură, maci și flori galbene cresc între viață și moarte și aerul e aproape mereu plin de păsări. Sînt la Delfi prea multe coloane sfărîmate, prea multe altare în ruină, prea multe cărări, prea multe pietre putrezite prin bălării, prea multe trepte care nu mai urcă spre nimic, prea multe șopîrle care se sperie la venirea turiștilor, prea multe enigme (de ce a decăzut oracolul? din pricina zeilor sau din pricina oamenilor? și ce a decis alegerea acestui loc pentru oracol? apropierea Parnasului? aburii reci care ieșeau printr-o crăpătură din pămînt și care, inhalați, se dovedeau a fi halucinogeni? sau caracteristicile peisajului, de o perfectă ambiguitate?), totul este în mod vizibil și aproape ostentativ prea mult, ca să nu zîmbești rezemat de una din cele șase coloane rămase din templul lui Apolo, cu gîndul la imperativul «nimic prea mult». Cînd plouă, norii spînzură de stîncile Parnasului și-ți amintești că Apolo însuși era excesiv. Făcea versuri proaste ca Nero, pe care le șoptea preoților săi pentru a tălmăci în hexametri bolboroselile Pythiei, și dacă-l supăra cineva se prevala de faptul că ținea în mînă nu numai lira, ci și trăznetul. Cînd se deschide o grotă luminoasă în nori și ploaia se oprește, apar tot felul de insecte, multe și ele.

În fine, totul a fost prea mult. Prea multă ambiguitate în jurul oracolului, prea mult mister țesut în jurul problemei Pythiilor analfabete (obligatoriu analfabete și alese după un ritual special), prea multă credulitatea pelerinilor, prea multă puterea preoților care și-au permis (din răzbunare, fiindcă fuseseră luați în derîdere, se crede) să organizeze inclusiv asasinarea lui Esop, învinuit de ultragiu, prea multe angoase, prea multe vorbe în doi peri, prea multe incertitudini provocate de preziceri. În nici o privință nu funcționa avertismentul celor șapte înțelepți, sfidat, nesocotit la fiecare pas. Statuile, ofrandele, legendele, temerile și speranțele s-au adunat în exces. Zeii au fost siliți să se înghesuie, pelerinii au fost nevoiți să-și aștepte rîndul, iar Pythia putea, în delir, să spună orice, fără nici o măsură. Cum tot fără nici

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

o măsură preoții lui Apolo aveau posibilitatea să tălmăcească, potrivit inspirației sau intereselor lor, vorbele fără șir ale femeii așezate pe trepied. Regia de la Delfi era barocă, nu clasică. Se abuza de orice. De generozitatea cetăților grecești și de teama de necunoscut, de tainele din culisele destinului și de spectacolul pe care-l oferea Delfi, dominat de cele două piscuri ale Parnasului. De departe se vedeau scînteind Victoriile de bronz, caii de aramă, nenumăratele statui de aur înșirate pe Calea sacră, vegheate de lauri amari. Așadar, își spunea pelerinul, apropiindu-se, aici s-au întîlnit cei doi corbi cărora Zeus le-a dat drumul să zboare unul de la răsărit, altul de la apus, pentru ca în locul unde se vor întîlni să fie ridicat un oracol; aici a omorît Apolo Pythonul, și aici se întoarce zeul, din Hiperboreea, primăvara cînd izvorul Castalia clocotește înspumat; aici mestecă Pythia frunze de laur și înghite aburii care ies din pămînt, într-o cavernă, chiar în spatele templului lui Apolo. Și, fremătînd de emoție, pelerinul suia Calea sacră, înghesuindu-se, făcîndu-și loc, uimit de tot ce vedea, în timp ce vorbele din jurul lui se amestecau cu țipetele păsărilor. Euripide vorbește despre stoluri mari de păsări care luau mereu cu asalt templul lui Apolo, atrase de ofrandele aflate în nișele de marmură.

Teoretic ar trebui să ne aflăm în inima clasicismului, Delfi fiind locul preferat al lui Apolo. În realitate, e greu de imaginat o mai derutantă aglomerare de trăsături aparent anticlasice. S-ar zice că după ce se apropia de versantul sud-vestic al Parnasului, omul clasic uita să mai aibă măsură, devenea altul, complet schimbat, își permitea libertăți de care, în mod obișnuit, s-ar fi rușinat probabil. Totul contrazice, chiar și acum, la prima vedere, a doua poruncă a înțelepților antici. Ruinele și bălăriile care le amenință, incertitudinile și presupunerile, nesfîrșite, aduc în capitala religioasă a lui Apolo umbra altui zeu: Proteu, cel care nu răspundea la nici o întrebare.

Abia cînd îți readuci aminte că nimeni n-a încercat cu mai multă tenacitate decît grecii să facă din măsură un mod de a atinge plenitudinea, «nimic prea mult» pierde orice urmă de ironie și își dezvăluie substratul patetic. Viața omului clasic grec e atît de amestecată cu moartea încît pînă și agonia pare un strigăt al vieții. Dar el nu încetează nici o clipă să iubească existența ale cărei limite le pipăie și le cercetează mereu. De aceea, în chipul cel mai logic, el iese din măsură acolo unde chiar o înfăptuiește. Își strigă artistic nedumeririle și panica, își etalează cu măiestrie iluziile, fiindcă frumusețea îl ajută să trăiască, îi dă curaj. Însă dorința sa de a face cu tact, rațional, e prea înflăcărată pentru a nu ținti, de fapt, mai departe. În vreme ce crede că-și astîmpără foamea, el își atiță sistematic lăcomia. Detestînd sincer excesul, devine la rîndul său excesiv. De altfel, ceea ce ne cucerește în măsura greacă nu e nici corectitudinea, nici impresia stăruitoare de bună educație, de înțelepciune trăită, ci o vitalitate pe care o au excesele, în mod normal. Și dacă nu m-aș teme că alunec în cel mai pur subiectivism, aș spune că omul clasic grec își permite luxul de a-și organiza în așa fel spaimele și euforiile încît să pară îndrăgostit de tot ce i se întîmplă.

VIII

Să conchid printr-un alt simbol. Sirenele, se știe, îi vrăjeau pe navigatori să-și piardă cumpătul. Dar există două moduri de a evita această primejdie. Unul pe care Ulise îl rezervă marinarilor săi, cărora le poruncește să-și astupe urechile cu ceară. Altul pe care-l folosește el, cerînd să fie legat de catarg, pentru a asculta cîntecele sirenelor fără să se lase sedus și pierdut. În felul acesta, Ulise reușește dubla performanță de a fi și cutezător și prudent, și curios și la adăpost de riscuri, și nefrustrat și teafăr. Dublă performanță care e și a culturii eline, prea deschisă spre plăcerile vieții pentru a opta pentru metoda astupării urechilor cu ceară, și prea obsedată de înțelepciune pentru a se aventura orbește.

Catargul de care s-a legat Ulise e prezent în toate aventurile Eladei. Datorită lui, omul clasic a putut să asculte sirenele fără să-și iasă din minți. El s-a considerat și parte a lumii, și individ, a știut (sau a crezut că știe) ce sînt vraja, și înțelepciunea, și a avut grijă (doar e ur om rațional!) să iscodească secretele zeilor stînd cu picioarele pe pămînt. E prea mult? Oricum, aceasta a fost ambiția lui. Himera lui. Forma lui de exces.

Octavian PALER

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ÎNTRE VIS ȘI ISTORIE*

În romanul *Un om norocos* (Ed. Cartea Românească, 1984), Octavian Paler ne înfățișează destinul unui ins «mediocru» sculptorul David Petric. Protagonistul se mărturisește fără echivoc, cu o rea conștiință pe care scriitorul o preia *tale quale*, oarecum bucuros de o astfel de «simplificare» la suprafață a lucrurilor, de lipsa de protocol pe care o implică: «*...mă apăsa viața mediocră, cenușie, pe care o duceam. Dar (...) nu mai aveam energia necesară să renunț la ea, zbătîndu-mă. Reprosurile amorțiseră undeva în adîncul meu; la suprafață nu mai rămăsese decît o resemnare plictisită, de om ratat, de tristețe fără orizont, care se bălăcea într-o existență anostă, în care nu se întîmpla nimic deosebit*». Sau această reverberație a figurii morale a eroului în tăcerea funerară, ca într-un mediu securizant, nu fără o trăsătură de autoironie: «*...nimeni nu-ți strigă că nu ești bun de nimic, deși într-un cimitir sînt mai numeroși oameni decît pe stradă. Cu morții nu riști niciodată nimic. Ei sînt foarte politicoși și discreți; singurul pericol e să te plictisești de atîta discreție*». Sau o revoltă împotriva condiției sale, ca un imbold existențial, dar, în primul rînd, ca o recunoaștere a acesteia, obsesivă, dizolvantă: «*...faptul că mă născusem fără nici o vocație dar cu o mare și dureroasă ambiție, mă împinsese să intru în conflict cu propria mea neputință...*». Întrebarea pe care și-o pune cititorul e dacă «mediocritatea» atît de afișată a personajului principal corespunde structurii sale reale, calității sale umane revelate în operă, sau e doar o pistă falsă, o disimulare, o mască. Din capul locului, insuficiența de sine declarată, recunoscută neted în repetate rînduri, devine suspectă. Ea trezește bănuiala unei contrafaceri a personalității, care se supune, în felul acesta, unei penitențe, unui canon. Autoflagelarea e o formă de rigoare, o tentativă de desăvîrșire, un chip de a ieși din destin «*pe ascuns, deoarece nu puteam s-o fac trîntind ușile*». Sculptor fără mare vocație, ce e drept, neîmplinit, deocamdată, nici în viața socială, nici în cea intimă, Daniel Petric dispune de o luciditate neobișnuit de intensă, care-i transfigurează eșecul, care-l reabilitează. Întreaga carte are factura unui jurnal ce compensează criza, substanțializînd personalitatea frustrată. De la un punct, conștiința mediocrității e capabilă a anula mediocritatea. Cu atît mai mult, cu cît analizei penetrante, sclipitoare, i se asociază fabulația onirică: «*Și chiar cînd m-am împăcat aparent cu mediocritatea mea, i-am fost infidel în imaginație și în somn*». Natura reală a eroului e demonică, înglobînd o mare tensiune inconformistă: «*Păcatul meu originar a fost că de mic nu mi-am suportat mediocritatea. Revolta împotriva tatei a fost, la drept vorbind, un mod scandalos de a ieși în evidență. Mai tîrziu, la școala de corecție, la spital, peste tot, am căutat același lucru, să nu mă pierd printre ceilalți, fără să-mi pese de mijloacele prin care obțineam asta...*». După cum vedem, nici scopul nu scuză mijloacele, nici mijloacele nu scuză scopul! Deloc întîmplător, termenii în care se mărturisește, în glumă ori în serios, aparțin frecvent sferei religioase, care dă solemnitate rupturii cu existența instituționalizată: «*N-am nici o pretenție să mă duc în rai. Poarta raiului e construită astfel încît nimeni nu poate intra fofilîndu-se și nu mi-ar plăcea să fiu întors înapoi. Sînt prea vanitos ca să accept un refuz. Încît mai bine iau direcția iadului. Acolo, în mod sigur, n-am greutăți la poartă*». Fișa demonismului lui Daniel Petric se completează cu note dintre cele mai acute, mai «scandaloase», sfidînd morala curentă. Din răsputeri, se silește a se situa în zona, practic nelocuibilă, de «dincolo de bine și de rău». Socotind că totul e permis, se experimentează pe sine într-un registru al refuzului, al negației, al distrugerii. E un mic Stavroghin, care încearcă a se afirma prin răsturnarea plină de fervoare a valorilor, prin amoralitate și nihilism, însă fără aerul seniorial al personajului dostoievskian, ci într-un mediu plebeu și în maniera meschină, impusă de aceata: «*...eram un fanatic, un bigot al arbitrariului absolut*». Ori: «*Eram convins că numai impertinența și nerecunoștința mă pot salva*». O libertate sterilă e clamată precum un ideal: «*...dorința mea pustiitoare de a nu fi limitat, stingherit de nimic și, poate, mai ales de sentimentele pe care le observam la alții*». Sinceritatea cade și ea în lotul impurității: «*Dacă sînt sincer, e tot dintr-un motiv profund egoist. Îmi*

* Articol oferit *României literare*, și respins de cenzură, în anul 1985.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

caut în vinovăție unica libertate care mi-a mai rămas». E acuzată o dificultate de adaptare congenitală: *«...capacitatea mea de a stabili contactul cu lumea a avut undeva un nerv rupt»*. O răceală de gheață, satanică, îl îndeamnă a-și recunoaște egoismul teratologic. De remarcat că «spovedania» nu are un rost eliberator, mîntuitor, ci ține de un exhibiționism al trufiei, urmărind a epata: *«mi se poate reproșa, bineînțeles, că sînt un monstru de subiectivitate; că sînt un caz monstruos de egoism. Și nu țin să evit acest reproș»*. Moralmente congelat, aidoma Luciferului dantesc (romanul poartă un motto din autorul *Divinei Comedii*: *«Io non mori, e non rimasi vivo»*), nu e apt decît de sentimente mărunte, «ticăloase», pe un fond de totală indiferență, de calm inuman: *«Au existat totdeauna, se pare, în mine o lașitate și o nepăsare care au ieșit la iveală foarte devreme, încă de la patru ani...»*. Evident,e mistuit de dorința unei glorii care să aibă ca obiect *persoana* și nu activitatea sa, ca un soi de dandysm întunecat, întemeiat pe sacrificiul omenescului. O glorie ce, pierzîndu-și caracterul de răsplată, se manifestă ca un simplu parazitism: *«Eram destul de avid de glorie, în ciuda mediocrității sau tocmai din pricina mediocrității mele, încît să mă încînte imaginea mea răsfrîntă în mii de exemplare în toate oglinzile. Și eram destul de laș încît să mă simt bine acolo în miezul însuși, strălucitor, al mincinului; aveam dintr-o dată totul, fără să fac nici un efort și fără să merit nimic»*. Libertatea absolută la care jinduiește nu e decît o viziune deșănțată a propagării acestui mit al eului uzurpator, ce-și poate atribui toate însușirile, incusiv imortalitatea. Beția de sine duce la scălîmbăieli, la o clovnerie a iluziei de putere: *«...nu mă mai limita nimic, nu mă mai stingherea nimic, puteam să cred despre mine orice, că eram genial și pregătit să devin nemuritor. Nu mă contrazicea nimeni. Îmi venea să mă scol în picioare și să mă salut eu însumi: „Bună seara, domnule Daniel Petric"»*. Însemnărilor cotidiene, violent narcisiace în lapidaritatea lor (*«Nopțile îmi inoculau un fel de dulce beție de mine însumi ...»*. Ca și: *«...îmi luam rația zilnică de glorie...»*) li se alătură semnalarea unor dificultăți lăuntrice, dinadins create, spre a potența, pervers, euforia sinelui neîngrădit: *«Prefer să spun că eu însumi am transformat fleacurile în catastrofă, din vanitate»*. Sau următorul răsfăț al solitudinii sofisticate: *«Nu puteam să fiu alături de alții fără să fiu singur și nu puteam să fiu singur fără să am nevoie de alții»*. Însăși moartea iubitei îi provoacă lui Daniel Petric o exacerbare a egolatriei, printr-un cinism care-l investește cu rolul de victimă: *«În realitate nu mă zguduise moartea femeii pe care o iubisem, ci moartea femeii care mă iubise! Simțeam moartea Laurei ca pe o nedreptate care mi se făcuse mie! Mă socoteam pe mine o victimă, condamnînd-o pe Laura că mă obligase la singurătatea mutilată de a fi cu ea în absența ei»*. Să mai adaugăm voluptatea pozei de dur, înclinarea spre cruzime, vădită în masacrarea simbolică a cerbilor, la rîndu-le degenerați, nefiresc atrași de mlaștini, dar prezentă mereu și în relațiile cu semenii, chiar cu cei, sau poate mai cu seamă cu cei loviți de soartă, dezarmați. Brutalitatea sa e în egală măsură (determinată fiind de același resort al detracării) act ucigaș și indolență vinovată față de suferința celor din jur. Atitudinile sale emană dintr-un vid etic. Aidoma eroului din *Demonii*, Daniel Petric împărtășește, în pofida *hybrisului* său coroziv, o concepție creștină *sui generis*, care-i sporește complexitatea. Ideea unui Dumnezeu e difuză în gîndirea sa distorsionată, care nu o dată simulează patetismul, acordîndu-i un punct de reper și, în ultimă instanță, justificîndu-i rebeliunea luciferică. Discursul său are un iz teologal: *«Nu eram propriuzis un ateu. Un ateu are un punct de vedere, or la mine vorbea păcatul meu originar. Închipuindu-și că mă înfundă, Dinu mi-a zis odată: «În fond, ești un naiv. Chiar prin faptul că-l învinuiești pe Dumnezeu, îi accepți existența. Nu discuți cu vidul. Nu acuzi nimicul. Punîndu-l în cauză, crezi în el»*. Regretul suprem al sculptorului e imperfecțiunea sa întru contemplare dezumanizantă, faptul că mai constată în sistemul său phihic urme de afectivitate, că nu a reușit să devină un «străin» integral: *«Dar gîndul că și cei care sînt aruncați în mlaștini au partea lor de răspundere nu mă oprea să constat că nu mă ridicasem la înălțimile unde domnesc nepăsătorii, marii egoiști, marii bolnavi, care nu-și mai pun probleme și n-au nici un regret. (...) Uitasem chiar propriile mele cuvinte, că sentimentele sînt bune pentru cei care se mulțumesc cu puțin»*. Această golire deplină de uman nu reprezintă altceva decît un triumf al conștiinței demonice, care tinde a submina Geneza, a-l concura pe demiurg chiar în postura sa de autor al făpturii umane. Sînt puse în chestiune organicitatea, continuitatea, însăși esența acesteia. În locul omului, ni se dă de înțeles, ar putea funcționa un mecanism care să înregistreze evenimentele pasiv, fără nici o vibrație emoțională. Meursault, un alt prototip al lui Daniel Petric, pliat pe un prezent pur, perpetuu, ignorînd trecutul

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ca și viitorul, a fost comparat cu Omul-Mașină, preconizat de către materialiștii francezi al veacului al XVIII-lea, Helvétius, Condillac, d'Holbach. «Omul norocos» năzuiește a fi un *homo absurdus*, care echivalează cu o creație *în uman*, o creație de sine așadar, o malefică «sculptură» în materia conștiinței personale, cea mai atractioasă pentru sculptorul eșuat. Desigur, o producție în negativ, în răspăr cu valorile consacrate, rod al trufiei incomensurabile, ce «înfruntă zeii». Dintr-un atare punct de vedere, mediocritatea pe plan biografic și chiar pe plan estetic alcătuiește un avantaj, o ratare prielnică autoedificării demonice, luminate de o luciditate monstruoasă, sieși suficientă, răspunzînd ea însăși în mit: «*... eu reprezentam ratarea artei, ratarea poveștii. Palatul Șeherezadei eșuase într-un azil, povestitorul eșuase în persoana mea, iar cele 1001 de nopți eșuaseră în 1001 de zile...*».

Dacă mediocritatea lui Daniel Petric e atît de relativă, cu toate că funcționează ca o etichetă comodă a personajului, vizibilă la toate ocaziile, să urmărim o altă strategie a romancierului, cea legată de semnificația visului, atît de solicitat în poetica sa. Fidel creatorului său literar, sculptorul declară: «*Singurul mod în care puteam să evadez din această existență era să mă mint cu ajutorul imaginației și al viselor*». Într-adevăr, relatarea sa e întreruptă, din loc în loc, de texte ce fac parte «*din caietul de vise*». Mai mult, chiar ceea ce ni se înfățișează ca fiind conținutul stării de veghe, poartă, de regulă, o ciudată amprentă de irealitate, care ne îndeamnă a taxa narațiunea în ansamblu drept o proiecție onirică. Visul constituie categoria cea mai productivă a romanului, un limbaj favorit care-i stabilește climatul interior. Chiar primele fraze ne introduc într-o fantasmagorie cu torționari misterioși, cu încercări de evadare, cu diverse capcane și cu mult întuneric: «*Visam că fusesem suit pe o masă, gol, cineva mă lovea peste testicule cu nuiaua, iar eu plîngeam de rușine, și am fugit ca să nu mai aud rîsetele care însoțeau fiecare lovitură; apoi m-am văzut la un proces, unde eram judecat pentru că furasem haine să mă îmbrac, iar procurorul citea cu o voce peltică rechizitoriul, „cer condamnarea lui Daniel Petric la...". restul n-am mai auzit deoarece, îmbrîncind ușierul, am fugit și de-acolo și m-am pierdut printre trecătorii care umpluseră străzile orașului în noaptea de Paști (...) Numeroși oameni cu luminările aprinse fugeau după mine și, în loc să se stingă, flăcările luminărilor creșteau, unindu-se într-un incendiu uriaș. Ca să scap de urmăritori m-am refugiat într-o pivniță. De cum am coborît treptele umede am simțit, cu groază, că mi se încolăcește ceva apăsător pe piept. Am ieșit imediat, să cer ajutor celor care mă urmăreau, dar acum străzile erau pustii, nu se mai vedea nici o luminare aprinsă, un întuneric de nepătruns domnea peste tot*». S-ar părea că avem a face cu o ocolire a realului, căruia i se substituie o viață fantastică. În fapt, ca și la Kafka, tehnica viziunii vizează recuperarea acestuia, participarea la Lume, iar nu refuzul ei. «*Visul, arată autorul* **Procesului**, *revelează realitatea, față de care imaginația va rămîne în urmă. Acest lucru este teribil în viață și zguduitor în artă*». Aparent evaziune, eludare, fugă de răspundere, onirismul e o apocalipsă, adică o mărturisire. Grație visului, Octavian Paler își mărește considerabil suprafața de contact cu realitatea și, lucru încă mai important, instituie un filtru care captează caracteristicile realității într-o manieră «stilizată». Dezarticulînd și recompunînd altfel elementele experienței subiectului, visul le acordă o sugestie acaparatoare, o tainică autoritate, stabilește simboluri și nuclee obsesive, aduce un fast rece al emoțiilor inoculate și ele cu inedit. Prin prisma psihologiei, universul oniric constituie un factor de normalitate, de integrare în sănătate, întrucît s-a ajuns la concluzia că indivizii împiedicați o perioadă a visa suferă de perturbări nevrotice... Dacă mai mulți comentatori ai romanului au crezut a recunoaște «*un prisos de demonstrație*», «*o acumulare de fapte*» excesivă, «*o exacerbare peste marginile necesității epice*», împrejurarea se lămurește prin orientarea vitalistă a prozatorului, prin deschiderea sa nesățioasă către existențial. În regimul dual (sau numai indistinct) al veghei și al visului, el se apropie de viață cu o mare apetență, cu simțurile lacome, gata de a absorbi tot ce intră în raza lor, de a oferi laboratorului, pururi activ, al conștiinței o materie cît mai bogată. Mișcarea sa dominantă nu e cea a divorțului de viață, precum la autori de tipul Baudelaire, Gérard de Nerval, Flaubert, însinguați în orgoliul lor scriptic, aristocrați ai distanțării prin estetism, ci o apropiere frenetică, sub steaua unor maeștri «umanitari» precum Dickens, Dostoievski, Kafka. Proliferarea nesfîrșită de episoade narative, ivirea de noi și noi personaje, cele mai multe purtînd, paradoxal, stigmatele malformației fizice ori sufletești, într-un mod ce ni-i amintește pe Céline și pe Buñuel, trădează dorința de consubstanțiere cu universul dat. Colcăirea ființelor mizerabile ori numai «mediocre», ratarea, ipocrizia, promiscuitatea, violența, ce-și află cea mai caracteristică

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Întruchipare în galeria pensionarilor deboșați ai azilului, deopotrivă tirani (fie și demiși) și tiranizați de către instanța ocultă (inexistentă?) a Bătrînului, formează un ecran contrastant, pe care se reliefează, cu studiat efect, forțele pozitive ale naturii marine și ale erosului reprezentant de către fascinanta Laura. Ca și la Camus, simțămîntul agonic, perspectiva crepusculară, crisparea intelectualistă nu reușesc a eclipsa o senzualitate funciară, o aspirație «simplă», o nostalgie a unui paradis terestru. Metafizica angoasei apare plantată pe un sol mănos. Investigarea divinității se efectuează de către un tip uman cu valențe predominant «materialiste». Incapacitatea ontică a lui Daniel Petric de a se înscrie pe coordonatele morale comune nu contravine tendinței de a îmbrățișa Lumea așa cum e. Demonia sa e un fals ascetism, așa cum mediocritatea sa e una mimată. Spiritul demonizat respinge doar armonia universală, o anumită ordine a universului, iar nu bunurile lui, de care ar vrea să se bucure la o scară mărită. Lasciv, iubitor de confort, complăcîndu-se în libertinaj ca în mediul său, într-un cuvînt hedonist, el recuză paradisul ceresc și nicidecum *paradisum voluptatis* al pămîntului. Drept care parabola romanului se împletește cu un realism mustos. Lumea absurdului nu izbutește a o invalida pe cea aievea, pe care se mulțumește a o supune unei ambiguități. De aci derivă și multiplele aventuri ale eroului, firul narativ atît de stufos al cărții, care ne face să ne gîndim la romanul picaresc, e adevărat, adaptat unei deriziuni (polemice), căci precumpănesc suferința și mizeria, al căror apogeu îl reprezintă azilul. Cu o neascunsă plăcere, Octavian Paler cultivă povestirea tradițională, chiar dacă fragmentată, intervertită, încețoșată, spre a reconstitui linia unei existențe, o pasionantă «călătorie» în necunoscut, pînă la «capătul nopții». Sculptorul poate fi socotit un *homo viator*, un picaro absurd, cu nuanțe beckettiene, mînjit de insatisfacții, de rateuri, de abjecție, care înaintează în zig-zag, precum «dinții unui fierăstrău». Erou nefericit, așa cum am arătat, al unui prezent pur, lipsit de înlănțuire cauzală și de scop, gata a se reformula (a se «inventa») clipă de clipă prin provocatoare anafectivitate, prin *hybris*, poartă, totuși, în inimă o emoție a prospețimii vitale, a căutării de sine. Existența năruită renaște din datele ei elementare, din mesajele elocvente ale simțurilor, fenomen oglindit într-un monolog final, care cuprinde un protest împotriva destinului grotesc, anunțînd o salvatoare «decolare»: «*Și acum, scuzați-mă. E cazul să mă pregătesc, fiindcă furtuna începe, mi se pare. De ce-ați lăsat capul în pămînt? Puțin mai devreme cînd m-am uitat printre scînduri să văd dacă a nins, întrucît am simțit un miros ciudat de zăpadă, cerul era încă plin de stele, dar o simt. O aud. Și dacă judec după vuietul vîntului, e așa cum mi-am imaginat-o, așa cum mi-am dorit-o. Înfricoșătoare. Parcă lumea se năruie pentru a se naște din nou. O, fii binecuvîntată noapte care nu știi! Da, domnule, destinul n-are decît să behăie acum ca o capră. Nu mai am chef să-l acuz. Nici pe el, nici azilul. Dealtfel, azilul n-a făcut decît să dezvăluie ceea ce exista în mine. Îl purtam în mine, fără să știu, ca pe un virus. Sînt totuși un om norocos! E jalnic să-ți irosești viața și să n-ai curaj să te înalți măcar o clipă deasupra a ceea ce ai stricat, ai pierdut, ai irosit, să te ridici într-o furtună purificatoare. Numai de nu m-aș împiedica de ceva înainte să cobor în hangar, înainte să decolez, rămas bun, domnule... înainte să simt prima rafală de vînt... ah, cum curg stelele... înainte să...*». De reținut, în contextul demonic, exorcizarea stilistică operată prin epitetul «*purificatoare*».

Admițînd această priză la realitate, acest sens robust, constructiv, pe care le prezintă romanul, să înlăturăm încă o prejudecată a analizei ce l-a însoțit pînă acum, și anume cea referitoare la «anistoricitatea» sa. Evident, există aci, ca în orice cod parabolic, oarecare indeterminare, un oarecare vag al tîlcurilor, dar ele nu opresc instituirea unei raportări de ordin istoric. Unda de tragism pe care o degajă eroul principal decurge din conflictul său cu un destin specific, conflictul unui om aparținînd vremii sale. Un *saeculum* precizabil plutește în atmosfera cărții. Să ne amintim opinia lui Camus, exprimată în celebra *Conferință ținută la Atena despre viitorul tragediei* (1955): «*Universul pe care individul secolului al XVIII-lea credea că-l poate supune și modela cu ajutorul rațiunii și al științei a dobîndit într-adevăr o formă dar o formă monstruoasă. Rațional, și, în același timp, imens, el este universul istoriei. Dar la acest grad de imensitate, istoria a luat înfățișarea destinului. Omul se îndoiește că va putea să o domine, el poate doar să lupte*». Accepția destinului ca istorie e indiscutabil ilustrată și în romanul lui Octavian Paler. Oare delirul individual nu personifică o istorie delirantă? Oare abominabilul azi, populat de indivizi senilizați, dedați la tot soiul de rele, de la delațiune, fals, viol la asasinat, nu oglindește un ciclu de civilizație obosită, dereglată, care se autodevoră? Oare enigmatica sală de oglinzi nu face aluzie, dincolo de semnificația metafizică a Bătrînului, la

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

o artă care adîncită exclusiv în sine și neglijînd convulsiile umanității, își suspendă propriul reflex de conservare, fiind sortită pieirii? Și oare motivul justiției, adevărat laitmotiv al scrierii, acea înfrigurată preocupare de a împărți doza, actualiza, amina, ascunde, măslui, proclama, comenta vinovățiile și nevinovățiile, precum în pragul unei Judecăți de Apoi, nu sînt simptomatice pentru un timp ce a cunoscut abisuri ale nedreptății? E suficient, spre a dovedi impactul istoric al romanului, să citățm cîteva considerații asupra unor chestiuni actuale, formulate din unghiuri actuale. Pătrunse de dramatismul imanent al epocii noastre zbuciumate, ele indică o radicalizare a perspectivei teoretice, cu implicații în domeniul unor traume majore ale colectivității. Rănile veacului sînt dezvăluite fără menajament de către romancierul-diagnostician. O drojdie a amărăciunii se depune în fraze ce, adesea, iau forma persuasivă a sentinței. Octavian Paler filosofează, confruntîndu-se, demn, cu paradoxul istoriei prin mijlocirea paradoxului său formal. Episoadele care păreau a purta, eventual, semnul unei duricăți gratuite, al patologicului ori al macabrului fără acoperire, își dobîndesc, astfel, un fel de «alibi» speculativ (să menționăm că un glosator, făcîndu-se că nu vede referințele social-moraliste ale operei, atît de bătătoare la ochi, se arăta gata a număra... violurile pe care le evocă!). O *angajare civică* a romancierului e aci incontestabilă, fondată pe o prezență etică dintre cele mai limpezi și mai ferme: «*...uneori victimele n-au fost mult mai onorabile decît călăii lor. Doar că n-au avut anvergura de a deveni călăi*». Ori: «*E foarte simplu să minți. E destul să spui: „Nu regret nimic, nu mă doare nimic, nu-mi lipsește nimic, mă culc liniștit, a trecut de 11 noaptea“*». Ori: «*Trecutul poate fi ca păcatul originar pe care nu l-am săvîrșit noi, însă îl plătim noi. Orice e cu putință în lumea asta, inclusiv ca vinovații să se îmbrace în robă de judecători și să condamne victimele*». Ori: «*Îmi repet zilnic că n-are valoare decît ceea ce ne costă*». Ori: «*Două lucruri nu le împarți probabil cu nimeni. Așteptarea și moartea*». Ori :«*Pentru că asta e faimoasa noastră generozitate. Ne ferim să nu ne murdărim cumva de singurătatea și de suferințele altora...*». Ori: «*De multă vreme, inchizițiile nu se mai ocupă de treburile cerului. Au coborît la cele trecătoare și numai pe acestea n-ai voie să le jignești. De aceea e mai complicat să te înfrunți cu oamenii decît cu Dumnezeu*». Ori: «*O istorie a credințelor e volens, nolens, și o istorie a cimitirelor; acolo trebuie să-i căutăm pe cei care au fost de altă părere*». Ori: «*... o credință care n-are nici o îndoială nu mai respiră, se înăbușă și moare...*». Ori: «*Libertatea este, poate, pentru unii la fel de greu de suportat ca sclavia*». Ori: «*... un pustnic poate deveni oricînd un monstru pentru simplul fapt că a uitat cum arată lumea*». Ori: «*... mîrșăvia e ca un virus care atacă totul după ce pătrunde în om, atacă și simțurile, aducîndu-te în situația să nu mai vezi limpede, să nu mai auzi clar, să nu mai deosebești ceea ce trebuie deosebit; zici că te slujești de mîrșăvie și ajungi să fii stăpînit de ea; nu te mai poți descurca altfel decît și cerînd să fii mîrșăvit*». Acestui florilegiu de meditații implacabile, în orizontul secolului ce-a cunoscut cele mai ample carnagii și injustiții, cele mai crude împilări și demagogii, îi putem adăuga, în final, o lumină din sumbrele-i corole țîșnită, care e și concluzia umanistă a operei: «*Dacă fiecare ar face ceva pentru sine, micșorînd absurdul și zăpăceala din destinul propriu, s-ar micșora probabil și absurdul și zăpăceala din univers*». Cu toate că însăși descrierea exactă, pătrunzătoare, detașată, convingătoare a demoniei anihilatoare de valori, vrăjmașă a ethosului fără de care omul se alienează fără scăpare, înseamnă o modalitate de a respinge pactul cu Diavolul. *Un om norocos* e o carte tulburătoare, dintre cele care îmbogățesc literatura noastră cu o experiență deopotrivă estetică și morală, purtînd un apăsat sigiliu al actualității. Printr-însa, Octavian Paler urcă încă o treaptă a maturității sale creatoare.

Gheorghe GRIGURCU

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Lucian Blaga

[Luntrea lui Caron] – roman, 2*

Întorcîndu-mă la Căpîlna, încercam să uit dezamăgirea cenușie de a nu fi întîlnit la Alba-Iulia pe doamna Ana. În ajun de potop mă agățam de surisul ei ca de viață. Vedeam cu ochii minții tot mai mult apropiindu-se un dezastru pe scară națională și la nivel istoric mondial. Vedeniile minții, fronturi, tancuri, explozii, erau însă atît de străine de priveliștea patriarhală și idilică ce o vedeam cu ochii trupești în preajmă, încît, spre norocul inimii, se evaporau problematizîndu-se. Dar obsesiile reveneau, ca să mă strîngă și să mă sufoce. Fronturi, tancuri, explozii, mă încercuiau, tot mai aproape, mai aproape. Mă întrebam: mai este undeva vreo scăpare? Subt pămînt — subt pămînt — răspundeau surd bubuiturile, ce se repercutau, pe subt munți, din Valea Prahovei. Toate astea, în fiecare zi, pe la aceeași oră! Subt pămînt — subt pămînt — subt pămînt! Ce onomatopeică invitație de a-mi lua locul lîngă cei ce nu mai sunt!

---

* **Publicăm în continuare, textul romanului inedit al lui Lucian Blaga, a cărei editare a început în numărul anterior al revistei de față. Așa cum preciza** nota de ediție **semnată de Dorli Blaga, titlul romanului a fost stabilit de editor, la propunerea redacției noastre.**

Nu este un secret pentru nimeni că acest manuscris al lui Blaga prezenta imense dificultăți pentru tipărirea sa în anii dictaturii comuniste. Refăcînd «dosarul» tergiversărilor prin care a trecut dactilograma cu textul stabilit al cărții, pînă la intrarea primelor sale pagini sub tipar, am reamintit atît faptul că revista Manuscriptum **a abandonat ideea publicării doar după ce a prezentat, în două numere consecutive, un colaj de texte, cît și renunțarea, din partea revistei** Viața românească, **la posibilitatea de a-l înfățișa cu prioritate publicului cititor pe Lucian Blaga în ipostaza de romancier. Revoluția din decembrie 1989 a simplificat, desigur, și în acest caz, datele problemei.** R.I.T.L. **care, la un moment dat, a fost singurul refugiu posibil, a devenit, prin tirajul său fatalmente limitat (specific unei reviste cu profil științific), un spațiu prea restrîns pentru răspîndirea acestei cărți de excepție a lui Lucian Blaga. Ca atare, cu numărul de față, întrerupem publicarea «în serial» a romanului** [Luntrea lui Caron], **misiunea aducerii sale integrale la cunoștința publicului revenind, acum, Editurii «Humanitas». În capitolele pe care le reproducem în acest număr am respectat, desigur (ca și în cele apărute în numărul anterior) întru totul textul variantei a doua (rămasă definitivă). Iată pentru ce cititorul nu trebuie să fie surprins de diferențele inerente între versiunea citită aici și cea de la Editura «Humanitas»** (n. red.).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Trăiam, totuși, și nu mă puteam hotărî să nu mai fiu. Singura contrapondere a coșmarului de zi și noapte era zîmbetul, ce desființa toate poverile, al doamnei Ana. Dar zîmbetul se mutase în Munții Apuseni. Și nici o veste nu venea din zarea lor. Veverița, acest lucru de nimic, evenimentul părelnic, de-o clipă, ce aducea o înflăcărată destindere în încordarea ce mă ținea, nu se mai ivea nici ea pe pripor.

Arca lui Noe, însă, creștea. Lucram la ea de zor. Simțeam imponderabile corespondențe între situația reală și situația din piesă. *Arca* trebuie să fie gata — în clipa cînd potopul se va dezlănțui.

Și după un efort susținut, de cîteva săptămîni, după o febrilă muncă de zi și noapte, aveam să termin *Arca*. O mare liniște mă cuprinse. Și după isprava zilei, veni seara. Iar în seara aceea mă culcai mai devreme decît de obicei.

După ce adormisem, trecerea spre altă lume se făcu în mare liniște. Dormeam de vreo cîteva ceasuri, lin, mîngîiat ca de-o faptă salvatoare, cînd niște bubuituri de pumn în ușă, mă treziră. Îmi era însă foarte anevoie să mă desprind din starea de adormire. Dormisem ca un buștean sau, mai potrivit spus, ca un copil. Dormisem cu entuziasm. Își are cîteodată și somnul entuziasmul isprăvii sale. Dar acum mă trezeam silnic, scuturat de bubuituri în ușă. Am deslușit încă, prin somn, glasul părintelui Bunea, vesel, din cale afară vesel: «Domnule profesor, s-a făcut pace! S-a anunțat acum la Radio. S-a încheiat armistițiul!»

Nu m-am ridicat din pat. Eram prea buimăcit de vestea ce mi se da. Pe urmă, treaz de-a binelea, am continuat să rămîn în așternut. Mă căzneam să refac, după cele vreo cîteva informații, o situație. Vestea a deschis porțile și ușile, trecînd prin toate casele. Pînă la miezul nopții ea ajunse chiar și prin așezările ciobănești de pe culmile de strajă din jurul nostru. Oamenii ieșeau pe uliți. Se chicotea. Se dansa hora prin toate curțile. Toată noaptea, satul, ca un singur val-vîrtej, s-a îndîrjit în bucuria sa. Eu singur, cu familia, am rămas în mare mutenie între cei patru pereți.

A doua zi aflam amănunte, pe măsura bănuielilor, despre cele petrecute. Un nou timp începea. Începea cu capitulare fără condiții și cu o regrupare de forțe alături de noii «aliați». Și noii aliați ne cereau sîngele ca protectori ai sinuciderii noastre. Cel puțin așa vedeam eu, la acea vreme, situația. Cea mai arzătoare dorință a mea era să mă înșel în aprecierea de ansamblu a momentului. Aș fi dorit să am motive de regret pentru viața întreagă, motive de regret că nu am luat și eu parte la iureșul de bucurie al obștei românești din noaptea de 23 August. Unul din oamenii noștri politici cei mai de seamă, singurul, care s-a priceput în timpul dintre cele două războaie, să se impună conștiinței publice prin nimic alt, decît prin morga sa mesianică, omul care lua răspunderea pentru cele petrecute, declara într-un cotidian că este cea mai fericită a vieții sale această zi, cînd poate în sfîrșit să semneze «capitularea». Am ascultat uluit declarația reprodusă la Radio. Condițiile de armistițiu echivalau cu desființarea virtuală a unei ființe etnice.

Întorsătura m-a smuls, firește, din toate ale mele, și-mi stingea, cine știe pentru cîtă vreme, condițiile creatoare. Socoteam ca o izbîndă faptul că am terminat «Arca». Altfel — ar fi rămas trunchiată. După întorsătură n-aș mai fi putut să pun nici măcar punctul de încheire după o frază ajunsă la capăt. Fețele ce le întîlneam, erau de-o seninătate inconștientă. Acesta era de altmintrelea epitetul ce se potrivea cel mai bine stării de spirit, ce se lăsase peste țară.

Într-o dimineață de sfîrșit de august, mă întîlnii pe ulița principală cu dictatorul economic al ținutului, cu bătrînul Loga, care tocmai se-ntorcea de la munte, de la stînile sale. Era zîmbitor, totuși neliniștit într-un fel. Aflase cu întîrziere despre cele întîmplate. El, care în viață a calculat de multe ori cu neprevăzutul, era acum cel puțin nedumerit. Se încuraja singur cu părerea că totul va intra în normal: «... acum, după ce ajunseră iarăși oamenii noștri la cîrmă». Pe Loga, care era «liberal», dar în același timp un ardelean neaoș, îl încînta îndeosebi că vedea în sfîrșit pe Brătianu și pe Maniu în aceeași combinație guvernamentală. «La cîrmă, ziceți?» îl întreb, cu sufletul îndoit, «dar haide să-i zicem „cîrmă". Cîrma asta va fi ținută de ei cam șase luni, pe urmă vine altceva».

Eram în zilele acelea pe cale de a-mi forma un tic. Simțeam nevoia din cînd în cînd să mă uit la soare c-un singur ochi, cum fac unele păsări. Mă păștea sentimentul că intru într-o mare eclipsă. Îmi consideram operele literare în perspectiva unui viitor foarte depărtat, sărind un secol, în răstimpul căruia vor fi puse în paranteză. Cît mă privește personal,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

luam mereu, cel puțin în gînd, măsuri testamentare. Unele îngrijorări le mai comunicam și soției mele. Cele mai grele, le păstram pentru mine.

Uneori îmi mai trecea prin cuget și alteeva. Era dată încă posibilitatea unei plecări spre apus, dar anii de război, refugiile, schimbările, mutările, uneori cu înfățișare de bejenie, dintr-un loc în altul, mi-au dat un acut simțămînt al vremelniciei și m-au obosit. Nu mai aveam hotărîrea și tăria, necesare unei emigrări, mai ales că însăși starea de «emigrant» mă cutremurase pînă la sfîșiere, de atitea ori, în timpul șederii mele în străinătate. Am cunoscut emigranți caucazieni la Varșovia, emigranți ruși la Paris, emigranți ucraini în Elveția și atîția alții aiurea, emigranți evrei în Luzitania, proaspeți emigranți cehi în Franța. Umbre de oameni erau emigranții, nu oameni. Organismul meu refuza ideea, chiar și atunci cînd o puneam în cumpănă cu pieirea. După atîta pribegie, cîtă se adunase în amintirea mea, simțeam că este de preferat să te odihnești în pămîntul părinților. Și alteeva nici nu mai doream. O disperare mută mă luă în stăpînire, apoi o melancolie echivalentă cu nepăsarea.

*

Pînă la trecerea frontului peste noi, găseam că e oportun să mai rămînem la Căpîlna. După toate socotelile, pe temei de experiență, ale celor ce făcuseră armată și care cunoșteau îndeaproape condițiile geografice, cătunul nostru urma să fie ocolit, atît de armatele ce se retrag, cît și de cele ce înaintează. «O armată breză nu va încerca să treacă munții în regiunea aceasta». Părerea tuturor experților era aceeași: vom fi ocoliți.

Cîteva săptămîni a durat, spornică, ocuparea țării. Și în răstimp ne veneau vești din vale. Neliniștitoare. Derutante. Aflam prin radio: comisia pentru semnarea armistițiului, care de mult trebuia să fi ajuns la Moscova, era reținută prin alte localități. Și tot prin radio luam cunoștință de comunicatele de război ale armatelor, ce ocupau țara. Aveau toate același stereotip refren: după crîncene lupte a fost ocupat orașul cutare. Un asemenea comunicat laconic, nu pentru a fi pe măsura faptelor, ci din motive calculat-diplomatice, s-a dat și după ocuparea Sibiului, cu toate că oamenii care au fost de față spuneau că nu s-a tras un glonte. Marea Minciună începea să-și desfășoare ilara frazeologie cu ajutorul căreia se pregătea, sub firma «eliberării», reducerea unui popor la cea mai cruntă și mai tragică robie. După tergiversări cel puțin curioase, ce aveau loc în legătură cu primirea delegației române trimisă la Moscova să iscălească armistițiul, se învedera că nu ni se îngăduia să semnăm, decît după ce țara va fi ocupată în întregime, «după crîncene bătălii». Aceasta ca să nu se poată spune că armatele noastre ar fi contribuit în vreun fel la «eliberare». Contribuția de sînge ni se cerea cu prisosință, dar nu trebuia să se vorbească despre ea.

Trupele germane, în retragere, n-au mai putut să organizeze o rezistență mai serioasă decît în nordul Transilvaniei, ocupat de Unguri. Ieșirea României din frontul german a fost pentru unguri un prilej, cam disperat, dar binevenit pentru moment, de a încerca să ocupe și Transilvania de sud. Și, într-adevăr, dinspre Cluj, trupe maghiare, răzlețe, au pătruns, după un plan improvizat, și fără de o acoperire ce ar fi căzut mai serios pe cîntar, prin mai multe puncte pe teritoriul, răvășit de evenimentele politice și militare în curs, al Transilvaniei de sud. Se zvonea că pe la Uioara și apoi aproape de Aiud s-ar fi încins sporadice încăierări între trupele românești și trupele maghiare. Cărute moțești de bejenari soseau la Căpîlna și o luau de-aci și mai departe, pe valea Sebeșului în sus. Veneau de pe la Alba-Iulia, din satele pe unde trece «Mocănița», trenul liliputan, ce duce la Zlatna. Exodul se explica mai apăsat prin dezorientare.

După veștile ce ne soseau, armatele rusești care au cucerit Sibiul, se ramificau în diverse direcții printre altele și spre Alba-Iulia, pe șoseaua națională. Previziunea noastră că vom fi ocoliți începea parcă să prindă ființă și respiram, cu această speranță, ușurați. Era vorba acum tocmai de momentul critic al trecerii frontului peste noi. Cum se va face această trecere? Și de unde putem să luăm vreun sfat, cum trebuie să ne comportăm în atari împrejurări?

În dimineața zilei de 10 septembrie sosi, cam în goană, un cioban, de la munte, în cătun. De la el sări vestea că două divizii rusești se apropie, după ce au trecut pe clinul cestălalt al munților, de Căpîlna. Avanposturile ar putea să intre în cătun, de la o clipă la alta. Orientîndu-ne încă tot după părerile experților întru cele militare, cîntăream cu neîncredere cele auzite. Ne sfătuirăm, totuși, în ogradă, cu privire la cele ce ar fi de făcut. Pentru o asemenea eventualitate am făurit, încă de mai înainte, cu părintele Bunea, planul de a trimite fetele pe vîrful Blidarului, un munte ce se ridica pînă la o mie de metri, chiar la marginea cătunului. Țînteam cu gîndul la o casă ciobănească, izolată acolo sus, într-o pădurice de fagi. Adăpostul pe înălțime ne era la îndemînă, dar și ferit de ochii piezișî ai

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

stepei, ce s-ar aventura peste munți. În cîteva clipe fiică-mea și studenta, fiica părintelui Bunea, au și luat-o la picior. Ajungînd pe riu, în sus, la curmătura de unde urmau să urce poteca șerpuitoare pînă în vîrful Blidarului, ele văd la o zvîrlitură de săgeată, întîia căruță cu ostași ruși. Fetele, astfel surprinse, s-au ascuns, fără a-și pierde prea mult cumpătul, după niște tufe de ciulini. Ostașii ruși, de-o înfățișare blajină, aceștia, le-au remarcat, și le-au făcut semne cu mîna, rizînd, cam la fel cum s-ar ride și în graiul nostru. Căruța rusească nu se opri, ci o ținu în jos, pentru ca după întîia cotitură să intre în cătun. Pînă să sosească căruțele următoare, fetele s-au desprins din raza vederii celor de jos, avîndu-se, în salturi de căprioare, pînă la casa din vîrf. Căruțe cu soldați ruși începură să se scurgă, venind din munți, prin cătun, încă destul de răsfirate. Din vale, dinspre Sebeș-Alba și Alba-Iulia, soseau, în sens opus, căruțe românești, ce se retrăgeau din fața trupelor maghiare, despre cari se spunea că ar fi ajuns pînă nu departe de Aiud. Se prevedea o învălmășeală în cătun, ai cărui localnici se arătau cuprinși îndeosebi de grija de a-și mîntui purceii undeva prin desișurile cu ghindă. Ne-am sfătuit cu părintele Bunea și cu alte familii de intelectuali și hotărîrăm să nu stăm în drumul puhoiului așteptat. Încotro era să pornim? Spre casele ciobănești, pe podișul Blidarului. Grosul diviziilor rusești, ce coborau din munți, prin valea Sebeșului, urmau, după toate socotelile, să treacă prin cătun în cursul nopții. Nu era în nici un fel oportun să rămînem locului. Printre bejenarii ce soseau de la Alba-Iulia, se găseau și profesorul Rareș, cu soția sa. Se întoarseră, deci, oamenii noștri, la Căpîlna. N-au mai tras la casa lui Loga, căci aceasta era, acum, reținută pentru un general rus, comandantul diviziilor, ce coborau luîndu-ne în răspăr toate prevederile. Cei hotăriți să ne retragem pe vîrful Blidarului ne pregăteam tocmai de mîncare. Am trimis un cuvînt apăsat profesorului Rareș și Doamnei Ana, să apuce neapărat și cît mai grabnic, și ei, spre aceleași locuri din înalt. Le dam a înțelege că rămînerea în cătun nu e recomandabilă.

Pe înserate ajunserăm la țintă. Ne-am adunat vreo douăzeci de persoane, printre ele și doamna Ana, la vatra din vîrful Blidarului. Piesa de rezistență a așezării ciobănești era aci o veche casă de bîrne, cu o curte interioară, închisă de toate părțile. Chipul era al unei cetățui primitive, de lemn. Gospodarul deretica ceva pe lîngă vatra clădită în mijlocul micii curți, subt cer senin. Curtea aceasta avea un aer patriarhal, și, deși subt cer deschis, se integra ansamblului ca o încăpere. Ne așezarăm cu toții în jurul focului, ce pîlpîia pe vatră. În una din încăperile casei, gospodarul, prevenit, așternuse paie pe jos ca într-un staul. Aci urma să ne odihnim, îmbrăcați cum eram, strînși unul într-altul, ca scrumbiile, cei ce n-aveau să încapă, puteau să stea de pază în curtea interioară, lîngă focul vetrei.

Se întuneca. Și era rece. Se povestea despre cele multe întîmplate în cursul zilei și fiecare-și desfășura cronica peripețiilor sale.

Mă apropii de doamna Ana și-i spun în șoaptă: «Nu am prevăzut întîlnirea în acest loc, dar este palpitant, oricum. Mai palpitant decît s-ar fi putut visa: ne-am întors în evul de mijloc, ca pe vremea năvălirii tătarilor. Probabil că în altă viață, anterioară, ne-am întîlnit în împrejurări la fel. Gospodarul trebuie să fie același. Nu-ți amintești? Uite vatra. Și flăcările. Aceleași ca și atunci». «Întîmplările ne țin cu sufletul la gură, dar D-voastră dați poezie și acestui ceas», îmi răspunse doamna Ana. «Poezie e tot ce alină», zic eu, «poezie dă acestor întîmplări prezența ta. Absența însă, aceea, da, aceea poate să țină pe cineva cu sufletul la gură». Aceasta mi-a fost replica. Pîlpîirea flăcărilor ne acoperea șoaptele.

În vale, chiar subt poalele Blidarului, se întețeau urletele, chiotele, pocnetele cu șuier prelungit, de pușcă, și cele scurte, cu repetiție, ale armelor automate, și sunetele de pitpalac metalic al mitralierelor. Toate păreau începătoșate de-un fel de cîntec ce ieșea din mii de piepturi. Se auzea un gîlgîit ca de ape de potop, copleșit de țipete, de urlete, de tropotul cailor. Un iureș primitiv, sălbatic, umplea, nemailăsînd loc ecourilor, toată valea. Parcă s-ar fi înghesuit subt noi, toată Asia. Barbaria mileniului se înălța de jos pînă la nivelul podișurilor, ca într-o uriașă ecluză, spre a împinge numai cu larmă munții, ce trebuiau răsturnați peste șesuri. Ceasuri și ceasuri, noaptea pînă la cîntători, și alte ceasuri, a durat scurgerea monstruoasă și înspăimîntătoare a noianului. Urmăream de sus prin beznele din vale vînzolirea oștilor. De șapte sute de ani n-au mai pătruns pînă în pragul eternelor plaiuri atari ecouri. După cele ce prindeam în pîlnia auzului, după vălurășeala de țipete, scîncete, urlete, pocnete, șuiere, răcnete, s-ar fi crezut că în tenebre au loc măceluri, violuri, incendii. Femei răstignite pe pămînt vedeam în închipuire, în jurul cărora zeci de ostași roșii ar face coadă, ca să se dedea poftelor arzătoare, adunate în vale de pe întinsurile unui întreg continent.

«Începe vreme grea pentru domni», cu aceste cuvinte întrerupe într-un tîrziu gospodarul tăcerea, pe care nimenea nu se-ndura s-o curme, a celor așezați împrejurul vetrei, «eu am fost prizonier în Rusia, în celălalt război, și încă mulți ani după. Numai eu știu ce-am văzut. Că am rămas pe-acolo vreo zece ani împliniți. Și mă mutam din loc în loc ca ciobanul

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cu turmele, dar eu mă mutam fără turme, că eram prizonier. Şi văzui, n-aş mai fi văzut, ce făcură cu domnii. Apoi să ştiţi că domnii n-au mai găsit aşezare şi pace. Ei se alungau singuri, mînaţi de groază din loc în loc. Şi nu m-aţi crede de v-aş povesti prăpădul. Nu le-au mai dat domnilor răgaz nici un ceas de vreme, nicăieri».

Cu fiorul în noi ne ridicarăm într-un tîrziu de lîngă foc. Stelele sclipeau deasupra noastră. Galaxia atîrna grea de pulbere luminoasă, gata, gata să ne atingă umerii şi creştetul. Calea laptelui, Drumul robilor. Numele acesta, din urmă mi se părea mai sugestiv, căci ţinea ison spaimei din noi.

Intrarăm în «staulul» menit odihnei. Ne-am întins îmbrăcaţi, unul lîngă altul. Şi de abia ne întinseserăm, că subt veşminte începu asaltul micilor cavaleri în armuri negre, medievale. Cred că niciodată atîţia purecl nu s-au pomenit la un mai bogat ospăţ de sînge pe loc atît de puţin. Mă durea trupul de oboseală, pleoapele îmi ardeau, după ce mă ţinusem în bătaia fumului toată seara. În bezna de nepătruns a încăperii simţeam plutind surîsul doamnei Ana care îndura cu vitejie, pe coapsele graţiei ei şi desigur şi prin valea sînilor — suliţele micilor cavaleri. Ar fi fost poate o mîngîiere gîndul că purecii circulă între noi fără opreliştl, dar, între mine şi ea, se zvîrcoleau de nesomn alte vreo zece persoane.

Ilaritate a produs printre noi, încă de cu seară, un medic din Sebeş-Alba, care sosise cu soţia sa la Căpîlna. Soţia doctorului, care în ultimul timp apărea în cătun şi dispărea, cu intermitenţă, era un personaj foarte cunoscut pentru aventurile ei, şi pentru anecdotica erotică întreţinută în jurul ei de gurile rele. Medicul umbla pretutindeni cu un geamantan în mînă. Acum îşi folosea geamantanul drept căpătîi. Din grija ce medicul o purta geamantanului se trăgea încheierea că acesta era doldora de bancnote. Se vorbea că totalul purtat de medic, încolo şi încoace, şi chiar prin locuri mai ascunse, unde se ducea pentru toaleta intimă, se ridica la cîteva milioane. Medicul se mai tînguia mereu după automobilul cu care venise şi pe care şi-l ascunsese într-o căpiţă de fîn, pe cîmp. Un soldat rus, din avanposturi, i-l descoperise, şi şi-l însuşise fără multă vorbă. Grija tipicului burghez fixată cu totul asupra unor amănunte de confort material şi asupra banului era ilariantă într-un fel în condiţiile de pe podişul Blidarului. Un tînăr cu haz, care-l vedea siciit la fiecare pas de grija geamantanului îi spuse, glumind: «domnule doctor, ar fi mai comod să-l purtaţi în coarne!»

Toată noaptea avea să ţină zvîrcolirea în pepiniera de pureci. Numai doctorul sforăia orgiastic, în voluptatea organică a oboselii şi a somnului. Sforăitul începea de îndată ce doctorul îşi punea capul pe geamantan.

Cînd se crăpă de ziuă, mă ridicai şi ieşii din casă, să văd ce mai e pe-afară. Din faţa casei, putui, după scurt timp, să pătrund cu vederea printr-o ceaţă uşoară, pînă jos în vale. Da, o mie de metri mai jos, chiar subt noi, într-o livadă lîngă rîu, se zăreau o seamă de corturi ostăşeşti, şi focuri ce fumegau. Nu se ghicea nici o mişcare printre corturi. Ruşii îşi dormeau somnul odihnitor, înainte de a porni iarăşi spre «Berlin», de care întrebau după fiece cotitură de drum prin Valea Sebeşului din Transilvania. Şi iarăşi mă încercă simţirea că am mai văzut cîndva o asemenea privelişte: parcă mi-aduc aminte, aceasta a fost pe vremea tătarilor. Şi am stat mult timp nemişcat, privind adînc, în vale, la coturile şi la fumurile din livadă; la gîndul că un călăreţ rus ar putea să suie în cîteva minute pînă la adăpostul nostru, să-mi reteze curiozitatea, mă retrăsei în pădure. Nu departe era o altă căsuţă pastorală. Mă apropiu. O femeie mă ia în primire.

«Nu aveţi vreun pat de odihnă?» o întreb, «n-am dormit toată noaptea şi pic de oboseală».

«Ba avem, domnule, avem!» Femeia mă pofti înăuntru. Avea o odăiţă alături de bucătărie. Încăperea era scundă, dar tocmai de aceea foarte îmbietoare, pereţi de lemn, totul foarte curat, laviţa albă spălată cu zăr. Patul, proaspăt umplut cu foi de porumb, îşi aştepta oaspele.

«Odihniţi-vă aci», îmi zise femeia.

M-am întins pe «străjacul» umplut cu foi de porumb, care se aşeza subt greutatea mea, luîndu-mi formele ca un negativ plastic. În foşnetul moale adormii degrabă. Cînd mă trezii, era, după toate semnele, tîrziu, dar încă înainte de amiază. Mă îmbrăcai repede. Şi deschisei uşa spre bucătăria femeii ce mă găzduise. În prag m-am oprit: un băiat, care să fi tot avut 6—7 ani, se juca pe lîngă femeie.

«Ei, dar straşnic am dormit, leliţă. Şi trebuie să fie tîrziu». Ochii mi s-au oprit asupra băiatului, frumuşel şi cu ochi inteligenţi. Mă resimţeam de bucuria organică a odihnei. Şi ca să încep vorba cu băiatul, îl întreb:

«Cum te cheamă, băiete?»

«Ilie», face el, dînd uşor din umerii ce se văd rotunjori subt cămaşa larg deschisă.

Cer ca o lămurire, în completare: «Şi cum încă? Numai Ilie te cheamă?»

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Cu oareşicare sfială, băiatul răspunde:

«Numai Ilie».

Ilie nu ştia că are şi un nume de familie. Mă simţii din nou transpus în vremuri de matriarhat sau şi mai vechi. Am întins cîţiva lei băiatului, pe care-l chema numai Ilie, şi cu oareşicare destindere a cugetului ieşii, mulţumind femeii, care nu se-ndupleca nicidecum să primească din parte-mi obolul, pentru odihna ce-mi prilejui.

Pe-o cărăruie pe întinsul din vîrful Blidarului, între cele două case ciobăneşti, întîlnii pe Doamna Ana, care culegea brînduşi, răsărite prin iarbă cu miile.

«Treceţi, vă rog, pînă la casa ceea, se poate dormi acolo în foi proaspete de porumb, într-o odăiţă curată, toată în lemn. Pe la nămiezi sau după, îmi veţi spune ce aţi visat».

«Da, am să mă duc», îmi răspunse ea, «dar priviţi ce foc lăuntric arde în aceste brînduşi».

«E de mirat cum aceste fiinţe îşi suportă focul ce le mistuie cu atîta putere inima», întăresc eu, cu cuvinte de-ale mele, spusele ei. «Somn-uşor, mergeţi degrabă. Nu pierdeţi timpul!»

Ea pleacă. Dar simţind probabil că urmăream cu privirea cea mai discretă graţie ce avui norocul să surprind pe cărările vieţii mele, şi-a întors şi ea privirea, pentru o clipă, ca să-mi facă semn cu mîna. Era ca un salut din azur.

Privind în vale în plină lumină de zi, luai seama că toate corturile ostăşeşti dispăruseră. Ceaţa s-a risipit. Ceasurile erau senine, de-un senin tomnatic. Pădurea începea să-şi schimbe culoarea. Apărea pe ici, pe colo, roşul sîngeriu al cornilor. Plaiul se întindea deasupra. Nu departe se răsfăţau în soarele arzător, ce topea aerul răcoros, un plic de goruni cu coroane magnifice, de ilustrat manuale de botanică.

Într-o vîlcea mai ascunsă din apropiere, se făcură pe la nămiezi aprige focuri, potrivite între pietre. Se pregătea jar pentru de-ale mîncării. Aveam cu noi chiar carne de-un grătar. Ne copleşise în sfîrşit şi foamea. Organismul îşi cerea drepturile firesti, faţă de anihilările la care îl supun agitaţia şi mîhnirea. Pîrgarul, un om isteţ de-al părintelui Bunea, sosi în cele din urmă cu veşti din sat, despre cele întîmplate în cursul nopţii. A fost un noroc pentru toată această vale că generalul-comandant s-a oprit să se odihnească în casa bătrînului Loga, căci astfel s-a rînduit ca trupele să se scurgă spre şes. Nu s-a dat voie nimănui să adaste în sat, să nu fie tulburat în odihna sa comandantul. Şi aşa frontul trecu peste noi. Sătenii erau uluiţi de isprava acestei treceri peste munţi a două divizii, prin locuri neumblate, pe unde doar ursul se furişează spre văgăunile sale. Acum grosul e departe, spre Sebeş-Alba şi dincolo de Mureş. Prin cătun, cînd şi cînd, mai trece doar cîte-un soldat, rămas în urmă, cîte-un rătăcit sau diavol, care a dat de băutură. «Beau ruşii ăştia, de sting, ca neoamenii», povesteşte pîrgarul, «la Şugag unul a băut şi flit, dintr-un aparat de ucis muştele.» În sat pagube nu s-au ivit. Nici printre fete. Norocul nostru cu generalul, cîţiva porci, totuşi, au fost luaţi, i-au junghiat, i-au pîrjolit în marginea zăvoiului, înfruptîndu-se, care cum trecea. Se miră soldaţii ruşi că pe-aici fiece casă e un colhoz».

La înfruptarea din grătar a sosit şi doamna Ana, din foile de porumb, mai odihnită. Nu mă apropiam prea ostentativ, deoarece soţul ei se ţinea tot pe lîngă ea.

Domnul Rareş părea un om neajutorat, care căuta mereu un scut pe lîngă minunatul element feminin ce i-a fost hărăzit de soartă.

Discuţiile, între cei ce luam calea codrului, se schimbau de la o clipă la alta, căci mica societate, de amestecată ce era, nu prea putea să fie adusă la numitor comun. Nu ne lega nimic, în afară de interesul zilei de a ne şti la adăpost şi în afară, poate, de interesul umoristic acordat unui geamantan. Mă refer la geamantanul pe care doctorul îl muta, ţinîndu-l necurmat subt observaţie, cum un beţivan şi-ar muta damigeana. Geamantanul deveni, chiar şi pentru copiii ce ne însoţeau, ţinta de atac a unor aluzii crunte şi nevinovate.

Am mai stăruit pe podişul Blidarului, mutîndu-ne după cum bătea soarele, pînă la asfinţit. Pe seară coborîrăm în cătun, prin altă parte decît la urcare. Aşteptam să se întunece de-a binelea, pentru ca să nu ne remarce Gura Satului, cînd aveam să intrăm în sălaşe, prin dosul grădinilor. Sosirăm atît de rupţi de oboseală, că n-am mai fi dorit să ne ridicăm de pe scaune, pe cari le simţeam ca nişte proteze binefăcătoare. Şi aşa, ogoiaţi de tăcerea ce se lăsase printre noi, ne pregăteam de odihnă.

Dar de abia terminarăm cu cina, cînd părintele Bunea se năpusti în încăperea ce ne servea drept sufragerie: «Trebuie să fugim iarăşi, se spune că mai vine o divizie, coborînd din munţi».

Soţia mea şi fiica izbucniră într-un plîns nervos. Era o descărcare ce nu mai putea fi evitată. Eu, foarte palid, mă luptam cu mine însumi, să-mi păstrez calmul.

«Bine, dar acum, noaptea... poate că ar fi suficient să ieşim în pădurice din dosul grădinilor», îmi dădui eu cu părerea. «Pînă în dosul grădinilor» însemna să iei pieptiş un deal.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Părintele era de aceeași părere. Luarăm în grabă pături și perne și pornirăm, de astă dată mai puțini, pe întuneric, prin grădină în sus, ca pe-o scară piezișă. În beznă urcușul era nespus de anevoios. Ne poticneam și cădeam la fiece pas. Trebuia să mai domolim cu cuvinte aspre și plînsul femeilor. Așadar, tocmai cînd, în sfîrșit, puteam să sperăm că a trecut orice primejdie, aflarăm că alta, și mai mare, ne pîndește. Mai mare, deoarece generalul-comandant părăsind satul în cursul zilei, s-ar putea ca divizia ce vine, să se oprească de-a binelea, dedîndu-se la jaf, beție și orgii. După cazne ce ne stilceau gleznele, ajungeam în pădurice [de] deasupra grădinilor. Nu îndrăzneam să aprindem nici măcar un chibrit, necum vreun muc de luminare, ca să nu atragem luarea aminte a gloatelor, despre a căror apropiată sosire ni se vorbise.

Mă îngrijora soarta ieșenilor, cari s-au întors de astă dată, iarăși, în casa bătrînului Loga. Dar mă liniștii, spunîndu-mi că ei s-au retras, asemenea nouă, pe o costișă, lîngă rîu. După cîtva timp mi se păru cam ciudat că nu se auzeau nici chiote, nici pitpalacul de metal, nici pocnete de pușcă, nici cîntece de zmei asiatici. De unde încheierea mea că divizia era încă foarte departe. Aveam deci timp să ne căutăm un așternut pe subt copaci, mai pe potriva fărîturilor noastre. Ochiul se mai obișnui cu întunericul, încît cu puțină încordare deslușeam siluete de oameni și copaci. Ne-am întins păturile pe frunze uscate. Eu cu soția mea și cu fiica stam de astă dată alături. Cu fiică-mea puteam să povestesc încetișor, în șoaptă, căci își ținea urechea lîngă gura mea. Se zbătea în ea un tremur nervos, ca furtuna într-un pahar. Lîngă mine se mai liniști. Printre frunzele copacilor se zăreau stelele. Nu vorbea nimeni prin apropiere. Departe spre miază-noapte se auzeau, stinse, bubuituri de tun. Întîia oară auzem în cursul acestui război tunuri luînd parte la o bătălie. Luptele aveau probabil loc dincolo de Aiud, în linie aeriană cam la 60 km de noi. Bubuiturile le auzeam rar, și parcă mai mult prin pămînt decît prin aer. Îi șoptii fiicei mele în ureche: «Auzi? Sunt bubuituri de tun. Îți vei aduce aminte mai tîrziu că ai auzit și tu bătaia tunului în marele război. Și-ți vei aminti totdeauna de aceste două zile, cînd frontul a trecut atît de mulcom peste noi».

«Cum? Mulcom zici?» mă întrebă Ioana.

«Nu se putea mai mulcom, draga mea!» îi răspund ca s-o învăț cu relativitatea aprecierilor.

Reușii să sting panica în sufletul copilei, și ea își redobîndi calmul, deplin, în brațele mele. O mai acoperii cu o pătură, căci noaptea putea să aducă brumă albă peste noi. Tăcurăm apoi, și încercarăm să adormim. Sufletele ne erau răvășite și aproape bolnave de cele întîmplate în aceste zile, iar somnul ne ocolea. Într-un tîrziu fiică-mea îmi șopti:

«Tăticule, vezi tu steaua ceea printre frunze?»

«O văd, cum n-aș vedea-o?» întăresc eu.

«Îmi tot vine să spun poezia aceea cu steaua și cu paserea, poezia ta, care se potrivește cu starea noastră de-acum».

«Spune-mi-o și mie», îi zic, «o mai știi pe dinafară?»
«N-am uitat-o. Să ți-o spun?»
«Să mi-o spui».
Și fiică-mea recita încet, simplu:

«Stă în codru fără slavă
mare pasăre bolnavă.
'Naltă stă subt cerul mic
Și n-o vindecă nimic.
Numai rouă, dac-ar bea,
cu cenușă, scrum de stea,
Se tot uită-n sus, bolnavă,
La cea stea peste dumbravă».

«Pînă dimineață», îi zic, «o să ne cadă pe gură, și rouă și cenușă. Și-acum să rugăm somnul — să ne acopere».

Totuși nu puturăm adormi. În vale se lăsase liniștea. Cîte-un lătrat de cîine se auzea cîteodată și-atît. După ore de nesomn prinse în noi rădăcini bănuiala că «iminenta» sosire a unei noi divizii trebuie să fi fost un zvon fals. Părintele Bunea, sărind din culcușul de subt copaci, descinse prin grădină, spre a iscodi și a aduce vești. Nu se auzea decît vuietul egal al apelor, și iarăși, mai stăruitor, lătratul vreunui cîine ațîțat de trecători. După mirosul nopții părintele Bunea veni cu vestea că zvonul despre sosirea apropiată a unei alte divizii rusești se dovedește, după toate semnele, de domeniul imaginației surescitate a sătenilor, sau, și mai probabil, drept născocire a cuiva care ținea cu orice preț să producă panică printre «domni», căci «domnii» nu mai trebuiau să aibă de aci încolo nici o clipă de liniște și nici un

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

locșor unde să-și culce capul. «Iată», mi-am zis, «subt ce forme izbucnesc resentimentele omului împotriva omului!». Și cu acest gînd amar am coborît din înaltul grădinilor în lăcașurile noastre, pieziș, ca într-o prăpastie.

Mă sculai destul de dimineață și trecui pe la casa bătrînului Loga. Ca să aflu, cu uluire, că profesorul ieșean cu doamna Ana au plecat mai acum un sfert de ceas spre Sebeș-Alba și spre Cîmpul Frumoasei, de unde, nu se știe din ce pricini, țineau să ajungă cît mai repede, și de îndată ce împrejurările le-ar îngădui, la Alba-Iulia. Această de a doua plecare la repezeală a ieșenilor, îmi da, totuși, de gîndit. Oare naturalistul nu voia să-și știe soția — prin apropierea mea?

Bătrînul Loga îmi servi amănunte pitorești despre felul cum a găzduit pe generalul rus, a cărui ședere de-o noapte a salvat de jaf și de prăpăd cămările, pivnițele și muierile cătunului. Generalul nu se învoise să se culce în așternutul moale și curat al patului, ce i se pregătise într-o odaie către uliță. Comandantul dormi îmbrăcat, și anume pe-o laviță de lemn, în timp ce soldați cu puști automate stăteau de pază la toate ușile, pe care s-ar fi putut ajunge la el. Dimineața, gospodina casei pregăti un ceai pentru generalul-comandant, pe-o tavă alături îi puse brînză, măsline, roșii. Generalul își simplifica micul dejun, turnînd în ceai brînza, măslinele și roșiile tăiate felii. Mixtura aceasta, care după rețetele medievale ar fi dat naștere la niște șoareci, fu consumată la repezeală. Generalul plecă apoi cu toată suita sa.

În cursul zilelor următoare aveau să sosească pînă în cătunul nostru, cu duiumul, noi informații, și anecdote despre modul mult mai agitat și mai spectaculos al înaintării frontului de la Aiud spre miază-noapte. Îndeosebi în ținutul vinurilor înaintarea lua aspecte, unele grotești, altele de sfîrșit de veac. «Pe-acolo rusul umblă ca pișatul boului», șopteau țăranii, utilizînd, la adăpostul palmei ridicate în fața gurii, o comparație culeasă din experiența rustică pentru a caracteriza mersul în zig-zag al turmentaților duhnind a umezeală. «E și foarte greu să-i mai urnești pe ruși la atac, cînd dau de pivnițele grofilor», mai adăugau ei, «că-i mai dulce să te prăpădești înecat în vinul scăpat din buți împușcate prin pivniți, decît să cazi în ploaia de gloanțe a mitralierelor dușmane».

*

În preajma echinocțiului de toamnă avea să dea buzna în ograda noastră de la Căpîlna — cine? Leonte! — Venea din Cîmpul Frumoasei, înfruntînd primejdiile cotiturii istorice la care ne găseam. «Importante trebuie să fie motivele, ce l-au determinat să riște un asemenea drum, în condițiile actuale», mi-am zis, auzîndu-i glasul în curte. L-am întîmpinat pe prispă, nu fără de un surîs făcut să-mi acopere încordarea. Și am intrat amîndoi în sufragerie, de unde n-am mai ieșit pînă pe seară. Venise cu gînd. Trebuia să examinăm mai îndeaproape situația. Mi se strîngea inima și mi se încrețea fruntea de ceea ce bănuiam că o să-mi comunice. Prin Cîmpul Frumoasei, frontul trecuse în valuri, ce soseau și din munți și din Valea Secașului. Pe acolo se mai tîrau și urcau oști, dar și gloate izolate, venind pe șoseaua națională, de la Sibiu spre Alba-Iulia. «Nu lasă rușii nici un petic de pămînt nescotocit», îmi spuse el, arătîndu-mi pe larg cum s-a comportat în momentele critice. Nu s-a mișcat din casă, cînd tăvălugul se rostogoli prin Cîmpul Frumoasei. Dar avu un straniu, neașteptat noroc cu Alexe Păcurariu, care sosise cu familia, din capitală în sat, nu mult înainte. Soția lui Alexe se potrivea să fie chiar rusoaică și încă una de la Moscova. Vorbind fără stîngăcii în graiul «frontului», ca reușii să scape casa de controboieli inoportune. Cuvîntul rusesc avea o influență magică asupra osatașilor, iar cînd era rostit cu accente și modulații moscovite, cuvîntul avea chiar efecte de ucaz.

Despre acest Alexe Păcurariu știam multe, încă de pe vremuri, din poveștile rudelor sale. Era un om mai în vîrstă, noi îl socoteam din altă generație. Eram încă un puști cînd Alexe plecă, adolescent, din Cîmpul Frumoasei, luat de alean, să cutreiere lumea. Alexe era fiul unui țăran-negustor, de-acolo din sat. Aveau dugheană și se mai ocupau și cu negoțul de vinuri. Ba, țăranul era și cîrciumar, odaia cea mai retrasă a casei lor era un fel de «casină» a «inteligenței» din Cîmpul Frumoasei ... Așa era cel puțin în vremea de demult, cînd tatăl lui Leonte, preotul Vasile Pătrașcu, îndruma viața satului după norme mai înalte, cari nu excludeau, totuși, nici cupa bahică. Alexe termină cele patru clase ale gimnaziului săsesc din Sebeș-Alba, și atunci el, fire îndrăzneață și aventuroasă, hotărî, de capul său, s-o ia pe jos, în «Wunderschaft», pînă în Germania și mai departe. Prin țara nemțească el își însuși, cu zelul unui adolescent, călit de multe pățanii, meseria de tipograf și de fotograf. După cîțiva ani de trudă într-aceste meserii, Alexe, cu diplomă nemțească în pungă de piele, și cu «Capitalul» lui Marx în cap, o apucă într-o bună zi spre Rusia țaristă, și nu se mai opri decît hăt la Moscova. Cu meseriile învățate în Germania se putea face, pe la 1900, treabă cu folos la Moscova. Soseau, din cînd în cînd, scrisori în Cîmpul Frumoasei, din împărăția țarului. Alexe, isteț din cale afară, se descurcă printre nevoi, iar cu timpul își întemeiază atelier și o mică

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

tiparniță. Se căsători cu o moscovită. Își făcu legături cu mișcarea muncitorească din vechea capitală a Rusiei. Cît a durat întîiul război mondial, ani de zile nu s-a mai auzit pe la noi nimic despre Alexe. După război, și după ce Transilvania se uni cu patria-mumă, aflai de la niște oameni politici români, cari în timpul războiului au rătăcit prin Rusia, că Alexe Păcurariu era încă tot la Moscova. Odată cu revoluția din Octombrie, el ajunsese chiar un fel de primar al unui sector al Moscovei. În această calitate se ducea adesea în audiență de lucru la Lenin. Cei cîțiva oameni politici români nevoiți să se refugieze din Moldova în Rusia au ajuns în timpul revoluției la grea încurcătură. Alexe Păcurariu le-a dat însă de urmă. Și ca un bun român ce era, el a făcut rost oamenilor politici români de pașapoarte. Numai așa oamenii aceștia au putut să părăsească Rusia și să treacă în Suedia, iar de-acolo la Paris. În timpul cumplitei foamete din 1921 Alexe Păcurariu își aduse aminte de satul său natal, de rudele sale și de valea prin care curgea lapte și miere. El făcu ce făcu și izbuti să-și aducă familia de la Moscova în Cîmpul Frumoasei. Atunci mi s-a dat să-l reîntîlnesc. La Cluj. Alexe era om pe la patruzeci de ani. Mi-a vorbit despre lumea nouă din Rusia. Grăia în fraze corect ticluite și cu sincer entuziasm despre cuceririle revoluției socialiste. Mi-a spus că se-ntoarce iar la Moscova, dar că-și lasă familia în Cîmpul Frumoasei, aceasta din pricina foametei ce bîntuie în Rusia. Și-a plecat. Și iarăși n-am mai auzit mult timp nimic despre el. După vreo cinci-șase ani, tocmai înainte de a pleca în străinătate (îmi începeam cariera diplomatică) se făcu să-l întîlnesc pe Alexe, în chip neprevăzut, la București: «Ce e? Ce s-a întîmplat?» îl întreb, «te știam la Moscova». Ne duserăm într-o cafenea unde îmi povesti pe larg Odiseea lui. Peripețiile nefaste începuseră tot în 1921, și ele veniră așa. În drum spre Moscova, trecînd prin București, el se gîndi să facă o vizită oamenilor politici români, pe cari îi salvase la Moscova în timpul revoluției. Binefăcătorul de odinioară simți nevoia să revadă pe oamenii cărora le făcuse un bine, căci nu numai ucigașul se simte îndemnat să se abată pe la locul crimei. La înapoierea sa la Moscova, oficialitatea era informată asupra acestor vizite. Alexe devenise suspect, și aceasta a fost suficient ca el să fie arestat și-apoi ținut la umed și răcoare, fără judecată, vreo trei-patru ani. A fost trecut omul prin multe închisori. Dintr-o închisoare Alexe reușì în cele din urmă să evadeze; ieșea pe poarta penitenciarului în calitate de «cadavru». Declarat «decedat» din partea paznicilor, înduplecați cu vorbe și promisiuni, fu scos pentru «înmormîntare». «Mortul» cutreieră apoi timp de luni — regiuni și raioane. Bun cunoscător al obiceiurilor pămîntului, ca și al tehnicii securității, el fuge din Rusia. Sosește în țara părinților săi. Aci omul se înfiripă repede. El se gospodărește cu luciditatea și cu hărnicia omului din Cîmpul Frumoasei dar și cu pasiunea moscovită, de care s-a contaminat vreme de-un sfert de veac. Unul dintre acei oameni politici, pe care el îi salvase la Moscova în timpul revoluției și care, întors în țară, lua în primăvara anului 1926 Internele, îi întinde o caldă mînă de ajutor. Alexe își descoperă apetiturile de bun burghez și profită, fără multă alegere, de avantajele «capitalismului», repudiat încă din adolescență. Își înghebează o întreprindere, și-și pune temeiuri din cele mai serioase, obținînd privilegiul de a tipări afișele electorale ale noului guvern. În cîțiva ani devine mare industriaș, fără nici o concurență serioasă în sectorul meseriilor ce și le însușise cîndva în Germania, și pe cari le practicase cu succes la Moscova. Mai avea doar, printre picături, unele mizerii, din cînd în cînd, cu Siguranța românească. Un «binevoitor», ros de pizmă în fața unei atari căpătuieli, are să atragă luarea aminte a Siguranței asupra acestui «agent moscovit». Dar Alexe iese și din noua încurcătură. În memorii scrise documentat și cu vervă, el arată că s-a purtat ca un «brav român», totdeauna și pretutindeni, chiar și în țara stepelor și a negurilor de miază-noapte. În aceleași memorii el mai arăta, ce nu știam nici eu pînă în acest moment, că în condițiile unei lumi care se închega din haos, el și-a servit țara lui cea adevărată, de la gurile Dunării și din Carpați, de cîte ori i s-a oferit prilej. El a rămas «român» așa cum popa Vasile Pătrașcu din Cîmpul Frumoasei, tatăl filosofului Leonte Pătrașcu, îl învățase cu cuvîntul și cu pilda. Tezaurul Băncii Naționale a României a fost trimis, printr-o incredibilă lipsă de previziune, în timpul primului război mondial, chiar de guvernul român, la Moscova, spre a fi pus acolo la adăpost față de vicisitudinile unei foarte probabile ocupații nemțești și austriece. Tezaurul căzu în 1917 în stăpînirea bunului plac al marei revoluții rusești. Alexe, care, în calitatea sa de primar într-un sector al vechii capitale ruse, avea acces pe unde nici nu s-ar crede, aflase și despre un mare stoc de hîrtie specială «Wasserdruck», pentru bancnote de-ale Băncii Naționale a României, depozitat într-o taină a sectorului său. El, ca «brav român» s-a dus atunci în persoană și, în repetate rînduri, a vărsat dintr-o damigeană petrol peste toată acea hîrtie, ca să nu mai poată fi folosită la tipărirea de noi bancnote. Alexe se văzuse îndemnat la această faptă de glasul conștiinței sale, care-i vorbea întocmai cu vocea popii Vasile Pătrașcu, coborît tare de mult în țărîna satului natal. Fapta scutea statul român de-o uriașă pagubă. Un asemenea argument cădea greu în cumpănă la cei însărcinați cu anchetarea cazului, și «agentul moscovit» înceta în sfîrșit să mai fie sîcîit de patru ori pe lună de oamenii Sigu-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ranței. Ne apropiem acum vertiginos de sfîrșitul celui de-al doilea război mondial. În ajunul întorsăturii de la 23 August, ce are să așeze pe români alături de aliații săi «firești» de altădată, Alexe își aduce aminte de trecutul său, povestit în memorii, ce zac prin arhive secrete, care «trecut» ar putea să fie din nou scos la lumină, la lumină cu totul de altă culoare, dacă lucrurile s-ar schimba. În pragul «întorsăturii» Alexe pleacă din Capitală și o ține ață pînă în satul său de obîrșie, pînă în Cîmpul Frumoasei. Aci trase în fosta casă părintească a filosofului Leonte Pătrașcu, destul de încăpătoare să mai cuprindă o familie. Așa se comportă biata ființă omenească în împrejurări grave, de răscruce, echivalente unui virtual prăpăd. S-ar întoarce însul cît mai tare înapoi, în peisajul natal, purtat de sentimentul că ar fi fost mai bine să nu se fi născut niciodată.

În Cîmpul Frumoasei, Alexe făcea, deci, de la o vreme, tovărășie lui Leonte, și de-a lungul zilelor, pornite pe scădere, ei discutau asupra situației, pe care o întorceau pe toate fețele. Alexe cunoștea dintr-o experiență de sfert de veac sufletul rus și metodele de lucru de mare precizie ale regimului sovietic. El zîmbi amar cînd citi în ziare cuvînt despre non-inmixtiunea în treburile interne ale României, promisă de Ruși. Leonte venea din Cîmpul Frumoasei la Căpîlna să-mi facă cunoscute și mie părerile și aprecierile lui Alexe.

«Vine prăpăd, asta-i părerea lui Alexe», îmi spune Leonte, «nu peste noapte, ci încetul cu încetul. Rușii aplică oriunde metodele încercate la ei acasă, le aplică aidoma, fără de nici o imaginație, pretutindeni unde ajung. Ei pretind că fac politică științifică, n-au nevoie de imaginație. Rușii sunt convinși că ei dețin adevărul, care va fi impus „dialectic" pe calea forței, oriunde vor pătrunde. Cum? Dialectic și totuși pe calea forței? În mintea lor asta se potrivește, căci dialectica lor este sofismul ridicat la rang de principiu universal. N-avem decît să ne informăm ce au făcut acasă, ca să știm ce vor face aiurea, și la noi. Omul va fi asimilat întru totul coordonatelor sale materiale și redus la automatismele declanșate de groaza foamei și de teroare. La început rușii vor dezorganiza munca și producția. Prin „lipsuri", impuse metodic și într-adins, ei vor încerca să ne convingă că omul este ceea ce mănîncă și nimic alt. După ce vor fi distrus toate pretențiile la un nivel de trai omenesc, ei vor desființa orice simț de demnitate, prefăcînd pe om, încetul cu încetul, într-un automat al muncii în serviciul statului. Și cine-i statul? În primul rînd noua „elită", care consideră pe intelectualul de vocație drept dușmanul numărul unu al ei. Așa zisa „linie" va lua locul libertății spirituale, lozinca va lua locul conștiinței, partidul va lua locul lui Dumnezeu»

Cam acestea erau, în foarte numărate cuvinte, părerile lui Alexe cu privire la transformările ce vor avea loc în starea de spirit obștească pe de o parte, în structura socială, pe de alta. Părerile lui Alexe nu adăugau nimic nou la cele ce gîndiserăm și noi, cei doi «gemeni», mai înainte, dar ele se rosteau pe temeiul unor trăiri autentice și a unei experiențe consumate. Iar trăirea și experiența au darul să zguduie conștiința într-un chip, cum simpla opinie n-o are niciodată.

«Dar ce-i de făcut?» întreb pe Leonte.

«Nimic deocamdată!» dădu din cap Leonte. «Tot Alexe: să ne înarmăm cu aceste aprecieri, zice el, și cu aceste experiențe, față de tot ce va să aducă ziua și ceasul».

«E și asta ceva», îi răspund, «să știi dinainte la ce te poți aștepta, să cunoști ceea ce vine în chip cert. Poți să eviți reacțiuni inutile și să încerci să te salvezi în lumea dinăuntru, potrivindu-te aparent împrejurărilor».

Leonte, care era mai «lucid» și mai «conștient» decît mine, făcea, în paranteză, și cu un aer de simplu teoretician, elogiul sinuciderii eroice, pe care numai stoicii s-au priceput s-o înțeleagă ca o mare virtute.

Eu porneam de la o anume îngăduință față de slăbiciunile omenești, și nu-i aprobam întotdeauna retrașările în «absolut». Blîndețea nu-i permitea un ton mai hotărît, și-atunci el mă apostrofa, mustrîndu-mă oarecum nu prin ton, ci prin cele ce spunea, cîntărind cu foarte multă grijă cuvintele: «În momente ca acestea conștiința nu poate fi salvată de la vicierea prin compromisuri, decît prin asemenea virtuți. Stoicismul antic trebuie reînviat».

«Dar de unde luăm puterea?» încerc eu să-l îndrum spre valea contingențelor și a relativităților, «labilitatea noastră vine din organic. Mă întreb bunăoară dacă o eventuală hotărîre a mea de a mă sinucide n-ar evapora în fața surîsului mare, care este doamna Ana? Apropòs, prin ce locuri s-a ascuns? Ce neguri au înghițit-o fără urmă? De multe ori îmi spun că un surîs al doamnei Ana ar putea să compenseze în cumpăna valorilor — chiar și prăbușirea unui continent. Vezi tu, cum inima îmi scoate din uz conștiința?»

«Știam că vei ajunge aci», îmi răspunde Leonte cu aparentă îngăduință, «în discuțiile ce se iscă între noi ajung totdeauna, din două-trei salturi, în situații ce anulează adevăratele soluții. Aceasta din pricina felului tău de a pune problemele. Doamna Ana? Da, doamna Ana! E într-adevăr un mare surîs. Marele surîs a trecut acum de cealaltă parte a Mureșului. Și

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

sunt sigur că se găseşte în clipa aceasta la noi — ea caută în Munţii Apuseni, prin nisip de aur, buruieni de leac, pentru conştiinţa bolnavă a unui filosof şi pentru inima rănită a unui poet».

Leonte a mas la noi, în Căpîlna, vreo două-trei zile. L-am purtat cu ceasurile prin coclauri şi prin geografia cătunului. Desfăşuram un cîmp, cum ai desface sulul unui plan ingineresc, şi-i arătam locul unde Noe şi-a clădit arca. Trezeam astfel în el o vie curiozitate de a citi cît mai curînd piesa. Realitatea şi legenda se împleteau în faţa mea aşa de firesc, că puteam să localizez acţiunea cu toate amănuntele şi peripeţiile ei, chiar în largul privelişti ce-o cuprindeam cu ochii.

Leonte coborî apoi, cu mers de destin, şi ca un cioban de altădată, spre Cîmpul Frumoasei. Hotărîrăm să aşteptăm. Ce? Evenimentele, cari, după părerea lui Alexe, aveau să ducă inexorabil la prăbuşirea conştiinţei şi existenţei noastre.

*

Pe la sfîrşitul lui septembrie eram încă tot la Căpîlna. Într-o dimineaţă ne pomenim cu Simion Bardă. Venea din satul său, situat nu tocmai departe de-aci. Era tuns cu maşina, scurt. Fusese tuns la scara zero, şi mai purta vizibil un aspect de deţinut. Simion stătuse cu totul opt luni în închisoare. Fusese eliberat chiar în noaptea cînd la Radio s-a citit fatidic proclamaţia regală către ţară, de capitulare şi de încheiere a armistiţiului. Simion avea un aer senin. Ne-am îmbrăţişat, şi mă bucuram din tot sufletul că-l vedeam liber. Mi-a mulţumit, ca un copil, pentru apărarea ce-i făcusem în proces. Îmi destăinui detalii din timpul instrucţiei şi al interogatoriilor fără capăt, în cursul cărora tribunalul militar dorea să afle în ce măsură poetul şi profesorul Axente Creangă era implicat în acţiunea subversivă a comuniştilor de la Sibiu.

«În zadar le tot repetam că nu aveţi nici un amestec», îmi mărturisea acum Simion, «ei, cu orizontul lor de militari bănuitori, iscodeau, doar, doar, va ieşi la iveală vreun motiv, de care ar fi avut nevoie spre a vă aresta şi pe d-voastră. O simplă atitudine de omenie şi generozitate era interepretată de aceşti găgăuţi ca o complicitate».

I-am spus lui Simion, acum, că puteam vorbi, cîte nopţi nedormite mi-a prilejuit procesul său. Fapte ce se vădeau în cursul instrucţiunii, îmi erau complet necunoscute. Însumi eram cam derutat de natura lor. Totuşi, din prietenie, am căutat să-i născocesc lui Simion un «alibiu». Frecventele sale întîlniri cu un pantofar, cunoscut comunist, le explicam în faţa tribunalului prin interesele de cercetător ale lui Simion Bardă. El aduna material documentar şi-şi făcea fişe în vederea unui studiu de psihologie a tipurilor sociale. Alibiul, ce i-l născoceam, a contribuit fără îndoială la atenuarea pedepsei ce avea s-o ia. Dar închizînd acest capitol de repriviri asupra unui recent trecut, ne-am întins la vorbă asupra zilei de mîine.

Simion făcea îndrăzneţe planuri de viitor. Va intra în politică, căci nu putea să rămînă la o parte, «cînd în ţară începe procesul de instaurare a unui regim socialist». El, personal, va căuta, întrucît îi va fi cu putinţă, să îndrume într-un sens apusean şi intelectual noua orînduire. Aflam că în închisoare Simion a ajuns la gîlceavă cu confraţii săi de idei, muncitori, cari îşi manifestau neîncrederea totală în intelectuali. Călăuzit de idei marxiste, înţelese totuşi foarte liber, Simion spera să înduplece conştiinţa multor intelectuali de a participa la lupta care începe.

Deocamdată, el, Simion, va intra în gazetărie. Mă informa că ziarele s-au pus, după 23 August, în serviciul noilor idei democrate, înclinînd spre stînga. Chiar şi «Telegraful român», îmi spune Simion, organul bisericii ortodoxe de la Sibiu, care pînă mai ieri, alaltăieri, se erijase în apărător înfocat al dictaturii fasciste, descopere acum în doctrina creştină mari şi aproape roşii virtuţi democrate.

«Ce mai ştii despre mitropolitul de la Sibiu?» îl întreb pe Simion, amintindu-i de rolul infam pe care «prea-sfinţitul» l-a jucat în timpul procesului, încercînd să mă implice şi pe mine în el.

«Mi-a şi trimis o vorbă mieroasă să trec pe la dînsul», îmi spune Simion. Lui îi făceau haz aceste schimbări de macaz de ultimă oră ale marilor feţe bisericeşti.

«Oameni fără nici o axă», zic, «sunt aceiaşi cari în timpul războiului au impus cenzura teologică chiar şi în universităţi, încercînd să controleze activitatea didactică a profesorilor de filosofie. Acuma, dintr-o dată, s-a trezit în ei o străveche conştiinţă democrată. Au uitat că nu mai departe decît acum e anul, ei erau aceia cari prezentau filosofia lui Leonte Pătraşcu, denunţînd-o ca o mare primejdie naţională».

Dar Simion Bardă nu se lăsa tîrît de ranchiune şi nici de înclinarea prea omenească de a se răzbuna asupra persoanelor, datorită cărora a înfundat puşcăria. Dimpotrivă, el era gata să ierte oricui — orice. Închisoarea de opt luni nu i-a schimbat fizionomia, nici

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

fizică, nici morală. Purta în obraji o sănătate rustică, și-n ochi sclipirea unei inteligențe vii, de orășean. Din parte-mi îmi rosteam, destul de subliniat, doar regretul că-l vedeam depărtîndu-se de eminentele aptitudini filosofice ce i le atribuiam, ca să se piardă pentru cine știe cît timp în iureșul noii vieți.

Simion revenea în cursul conversației cu o simpatie masivă, țărănească, asupra persoanelor cari îi făcuseră rău cu nemiluita în toamna trecută. Această atitudine mi-a stors un zîmbet. Era ca și cum Simion și-ar fi exprimat o mulțumire față de acele persoane, căci numai datorită celor pătimite din pricina lor putea el să privească acum cu atîta optimism în zarea carierii politice ce i se deschidea.

Venea la Căpîlna, după cum spunea, «adus de dorul de a mă vedea» și pentru a-și rosti gratitudinea pentru intervențiile nenumărate ce le încercasem în ultimele opt luni în favoarea sa, la marii zilei. Îi amintii că, în timpul detențiunii sale, doamna Marga Mureșanu de la patronaj a intervenit la cererea mea pentru un regim mai puțin dur în favoarea sa. Am remarcat că lui Simion nu-i plăcea să i se amintească de intervențiile datorită cărora, la un moment dat, s-au domolit pentru el rigorile închisorii. Împrejurarea aceasta a stîrnit anume, printre tovarășii săi de suferință, bănuiala că el ar fi un agent al clasei dominante.

Simion Bardă îmi mai spune, în sfîrșit, că a venit să mă vadă, să-mi mulțumească, dar și fiindcă are unele îngrijorări în legătură cu situația mea. Căuta să mă «liniștească», comunicîndu-mi că atitudinea mea în procesul de la Sibiu a trezit simpatii printre comuniști. Pe de altă parte însă Simion îmi da să înțeleg că singura favoare la care m-aș putea aștepta de aci încolo era să fiu lăsat în pace, «pe linie moartă».

«Dar atitudinea mea în procesul tău, n-a fost luată cu gîndul de a cuceri simpatia acestor cercuri», îi spun eu lui Simion, «simpatiile lor sunt, deci, cu totul gratuite».

Simion Bardă continuă, cu un aer protector, să mă asigure de toată grija sa personală, făgăduind să limpezească și să risipească unele neînțelegeri și unele foarte «stupide» aprecieri în legătură cu persoana și cu activitatea mea literară.

La despărțire ne-am îmbrățișat. Un fior rece mă luă la gîndul că îmbrățișez pe cineva care, de pe poziția pe care luptă și în numele steagului a cărui biruință o dorea, îmi spusese adineaori că singura favoare ce aș mai putea aștepta, era aceea de a fi lăsat în pace, « pe linie moartă».

*

După vizita lui Simion Bardă, hotărîi să mă întorc și eu în orașul de pe Cibin. Trebuia, în sfîrșit, să iau măsurile impuse de bruma toamnei și de înghețul istoriei, de a-mi transporta la Sibiu familia, bunurile de strictă necesitate, ce le aveam la noi, și lăzile cu fictivele «comori».

Drumul meu pînă la Sibiu începea subt auspicii tenebroase. Aveam să aflu cu acest prilej cît de anevoie se călătorește cu trenul într-o regiune prin care armate uriașe au trecut doar cu cîteva săptămîni mai înainte, gonindu-se. Între Alba-Iulia și Sibiu nu mai circula decît un singur tren pe zi. Iar pentru parcurgerea celor vreo 50 km era nevoie de 12 ore. Porneam pe întuneric, binișor înainte de a se face ziuă. În lumina fumegîndă a felinarelor roșii se vedeau, în vagonul unde reușii să urc și să rămîn apoi în picioare, soldați lungiți pe jos, printre bănci, un ghiveci rasial în care, după ochi ușor piezișî, ghiceai toate tipurile umane ale unuia și aceluiași continent. Pe șoseaua națională, alături de calea ferată, înaintau trupe rusești. Era o înaintare care, nouă, celor obișnuiți cu ordinea europeană, ni se părea haotică. Uneori se zăreau vag pe cîmp deschis gloate făcînd exerciții. Prin alte locuri, îndeosebi prin zăvoaiele satelor, sute și mii de vite răgeau, înainte de a fi mînate spre front. Armata sovietică se aprovizionă exclusiv din regiunile prin care trecea. Văzînd atîtea ciurde de vite și turme de oi, mînate din urmă, aveam impresia că un bălaur nevăzut stinge viața din peisaj. Cînd lumina dimineții pătrunse prin geamuri în vagon, prinsei a desluși și fețele unor călători, așa înghesuiți cum erau, unul într-altul. Într-un colț am dibuit o față ce mi se păru cunoscută. Dar era de necrezut. Mă uit mai atent. Da, e doamna Marga Mureșanu, de la patronaj. Marea protectoare. Aceea care a organizat la Alba-Iulia și marele azil pentru copiii fără părinți, adunați de prin Moldova. Aceea care.... Aceea care... Se lumina de zi. Doamna Marga lua, tocmai în acea clipă, un fus, de lîngă ea. Subt un braț ținea o furcă, în care era sprijinit caerul de lînă. Și marea protectoare începu să toarcă. Își făcea lucrul cu mici stîngăcii, parcă atunci își deprindea întîia oară «meseria». Mă strecor, cum pot, pînă lîngă ea. Mă recunoscuse de la distanță. Mă aplec să-i prind cuvîntul. Îmi șoptește că este un mod de a se camufla. Se crede urmărită și căutată pretutindeni. Oamenii zilei, zmeii ranchiunelor, vor s-o răpună. Și acum ea călătorește fără încetare, doar, doar și-a pierde urma. A învățat să toarcă. Asta-i liniștește nervii. Îmbrăcată mizer, ca o călugăriță, îmbrobodită cu o cîrpă groasă, de lînă neagră.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Am întrebat-o, în șoaptă, cum s-a produs răsturnarea. Mi-a răspuns că habar n-are, deoarece nu se găsea la București în ziua aceea. Din acea zi ea călătorește mereu, între Sebeș-Alba și Sibiu. Și pînă acum nimeni n-a dat de urma ei.

Doamna Marga Mureșanu a avut, precum știam, o viață de mari ascensiuni și de mari căderi. Mai jos nu căzuse însă niciodată decît o arăta nadirul ei de-acum. Opinia publică era cam împărțită cît privește aprecierea acestei apariții feminine de anvergură seculară. Era crunt bîrfită de unii. Eu n-am cunoscut-o decît în ipostazele ei binefăcătoare. În rosturile mele ea a intervenit decisiv de cîteva ori, și numai spre a mă scoate din impasuri.

La o cotitură trenul nostru fu oprit, în chip neașteptat, în apropierea unui sat. Se vedea pe geamurile vagonului cum soldați ruși, cu pușile gata de tragere, se pregăteau parcă să asalteze trenul. Mi s-a strîns inima. Ce va urma? În panică, fără de țipete, ce s-a produs, călătorii au înlemnit în așteptarea grozăviilor. O paloare năvăli și în obrajii doamnei Marga Mureșanu. M-am uitat la ea. Încordarea prin care a trecut, fără întrerupere, în ultimele săptămîni, a pus pecete pe fața ei. O nespusă oboseală, pe care și-o învingea totuși, se desprindea din șoapta și din mișcările ei. Ea, care și-a păstrat tinerețea pînă la 60 de ani, îmbătrînì acum în cîteva săptămîni. Ne așteptam să vedem soldații tăbărînd în vagon asupra noastră. Doamna Marga începu să toarcă. Era în torsul ei un mod de a fi și de a reacționa: nu mai voia să privească pe geam la cele ce se întîmplau în preajma trenului oprit în mijlocul cîmpului. Ea «torcea», de cîteva săptămîni, cum fac țărăncile, care nu vor să piardă vremea, nici cînd trec pînă la o vecină. Desigur, mîinile doamnei Marga Mureșanu trebuiau să facă ceva. Acum ca torcea, fiindcă nu mai voia să vadă ceea ce ar putea să se întîmple în clipa următoare. Ea va toarce și mîine și poimîine, căci acest lucru îi prilejuiește o destindere într-o stare de cumplită tensiune, care pe oricine l-ar răpune.

Cineva a întrerupt liniștea cu o exclamație de bucurie: «Soldații fac numai exerciții!» Trenul fusese oprit, așa numai, dintr-un capriciu al plutonierilor, cari comandau micile manevre, ce le vedeam, ici-colo, desfășurîndu-se, prin gropi și șanțuri, pe lîngă șosea, de-a lungul liniei ferate. Un zîmbet se ivi pe fețele răvășite de spaimă ale călătorilor. Printre noi se găseau și cîteva fete, cari, îndeosebi, ca niște ape de izvor, au trecut în altă stare de agregare, de îngheț, cînd cineva a semănat printre noi bănuiala că soldații asaltează trenul.

Îi șoptesc doamnei Marga Mureșanu că Simion Bardă, eliberat din închisoare, mi-a făcut în preziuă o vizită la Căpîlna. Acum e la Sibiu. Doamna Marga îmi spune că de astă dată va descinde și ea pentru cîteva zile la fratele ei, la Sibiu, căci se simte ucisă de oboseală. Stăruie ea: «Roagă pe Simion să-mi facă o vizită la fratele meu!» — Am înțeles că în haosul de pretutindeni al acelor săptămîni, ea voia să prindă din funigeii toamnei, ce pluteau în văzduh, un fir de legătură cu noua orînduire ce se înjgheba. Firul n-avea o mai mare consistență decît a funigeilor. Voi vorbi cu Simion. În sufletul meu eram însă convins că Simion nu va trece pe la doamna Marga, căci nu era el omul să se expună bănuielilor că ar avea legături, directe sau indirecte, «așa de strînse» cu puternicii zilei de ieri.

III

La Sibiu am intrat în haosul prefacerilor, pe urma cărora unele minți utopice așteptau o lume mai bună. Pentru un om deplin format adaptarea la noile împrejurări era din cale afară [de] anevoioasă. Se iveau fețe noi pe străzi. Ființe zdrențuite de vînt urcau treptele feluritelor instituții și întreprinderi, cu aerul de a se transforma, de la o zi la alta, în stăpîni. Dezmoșteniții pămîntului căutau să-și facă loc, pretutindeni, unde se putea. Poftele lor erau însă, deocamdată, întru totul similare poftelor oamenilor de ieri, care încercau acum să se obișnuiască cu gîndul de a trece pe planul secund al vieții, opunînd mîlului și drojdiei, ce se ridicau, surîsuri și ironii în loc de rezistență morală. Prin oraș și pe la margini mișunau, răzleți sau în cete, soldați «eliberatori». De obicei turmentați. Eliberarea duhnea. Din clipa, în care se lăsa noaptea peste oraș și pînă dimineața nu se mai putea circula pe străzi, necum pe aleile Arinilor ce duc spre Dumbravă, fără riscul de a fi buzunărît, dezbrăcat, mutilat sau ucis. Dumbrava, frumoasa dumbravă, seculară, pură și idilică, s-a prefăcut, în cîteva săptămîni, într-un uriaș murdar atelier, cu miros de duhot și de latrină, în care toată noaptea zbîrniiau, la lumină orbitoare de acetilenă și subt coviltire de verdeață, motoarele vehicolelor de război, ce aveau nevoie de reparaturi. Luni de zile vom auzi, din locuința noastră din apropierea Dumbrăvii, zgomotul, ce răbufnea sacadat din aceste ateliere improvizate, în care se cîrpeau mașinile armatei eliberatoare. Un fel de groază primară ne cuprindea cînd cădea noaptea. Somnul ni se umplea de coșmare, ce nu cedau decît dimineața, cînd prin gratiile de la ferestre întrezăream întîiele raze de lumină. Încercam întîia oară în viață sentimentul omului primitiv, care se teme instinctiv de apropierea nopții, văzută ca o stihie a lumii, ca o stihie aducătoare de duhuri rele și de neprevăzute, magice, cutropitoare primejdii. Somnul îmi era întrerupt de spaime, ce luau o înfățișare aproape corporală: o mînă grea ca o labă de urs ce

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mi-ar cădea pe piept, sufocîndu-mă, o roată de tanc ce mi-ar prinde piciorul, un glonte ce m-ar izbi în ceafă. Întîile raze ale dimineții le simțeam de așijderea ca omul primitiv. Ele însemnau eliberare din beznele mitologice, din cele dintîi, ale lumii. Încă nu se făcea ziuă de-a binelea, cînd fata de serviciu intra cu vești culese în grabă pe la poartă despre cele petrecute în cursul nopții, la cîțiva pași de casă sau mai departe pe aleile Arinilor și prin desișurile Dumbrăvii. Toate întîmplările aveau o legătură oarecare cu întunericul sfîșiat, din cînd în cînd, de pocnete de pușcă și de arme automate. Aflam astfel, încă la întîiele ceasuri ale dimineții, că un tînăr fără nume a fost găsit gol-nap, cu tîmpla găurită, trîntit în sînge într-un tufiș al aleii. S-a întors pesemne acasă dincolo de ora încă sigură a amurgului. Sau aflam despre femei, tot goale, devastate ca grădinile cu mere de aur din cutare basm, care astfel mi se amintea, scos din uitare de-o grozăvie. Spargeri, violuri, asasinate, erau la ordinea zilei. Însumi văzui o dată, și-aceasta în plină zi, cum un ostaș «eliberator» opri o fată de la țară și cum o tîrî, după el, subt o poartă cu boltă de zid. Victima nu găsi, cu țipetele ei, nicăiri apărare, cu toate că era zi de iarmaroc. Oamenii, țărani, tîrgoveți, orășeni, treceau înainte și se făceau, ascunși după masca unor preocupări, că nu văd nimic, ca și cum de la o vreme ar fi purtat cu toții ochelari de căpăstru.

La Sibiu îl găsii pe Simion Bardă. Scria acum articole de orientări cardinale într-o situație confuză, într-o gazetă locală care pînă nu de mult fusese organ al dictaturii fasciste. Cotidianul schimbase de culoare chiar din ziua capitulării. Simion Bardă era acum «Ion cel Nou», un pseudonim de vag iz teologic și de ciudat augur, pe care de curînd descătușatul marxist și-l lua cu dezinvoltură. «Ion cel Nou» — acest pseudonim îmi anunța nu numai pe țăranul proletar visat de Lenin, ci și altceva: o anume alură «bisericească» a regimului ce se va instaura pe meleagurile noastre. Omul nou va seculariza multe din aspectele eclesiei. Fără de-un anume «ritual» nu va putea să prindă ființă nici chiar un regim eminamente ateist.

Puține zile după sosirea mea la Sibiu aflai că Ion cel Nou se trezi, în ciuda entuziasmului propagandistic al articolelor sale în favoarea marxismului și a omului sovietic, invitat la comandamentul rus al orașului, unde primi avertismente în legătură cu un articol ce-l publicase în pomenitul ziar. În acel articol, Ion cel Nou făcea aluzii foarte străvezii la jafurile, bețiile, violurile cărora li se dedau eliberatorii. Ion cel Nou căuta să scuze comportamentul ostașului sovietic ca un fenomen general de război, inerent înaintării oricărei armate. Încercarea de a «scuza» a lui Ion cel Nou își avea stîngăciile de redactare și se transforma involuntar în acuză. Comandamentul aflase însă, din vreme, că Ion cel Nou a scăpat nu de mult din închisoarea la care l-a condamnat regimul fascist pentru acțiuni în favoarea orînduirei sovietice. Ion s-a ales spre norocul său doar cu un avertisment, sever în fond, domol în formă. I s-a atras luarea aminte că «despre armata eliberatoare sovietică nu se poate scrie decît elogios, sau nimic», și că în nici un caz eroica oaste roșie nu poate fi «scuzată» pentru fapte urîte, de care de altfel ea nu s-a făcut nicăieri și niciodată vinovată, după cum o dovedește entuziasmul de nedescris cu care este pretutindeni primită din partea popoarelor «pe cale de a fi eliberate».

Simion Bardă, lepădîndu-și, din cînd în cînd, pseudonimul, ce-l obliga să deformeze realitățile potrivit unor superioare comandamente, mă ținea în curent cu evoluția politică din țară. Partidul comunist era, după părerea sa, singurul factor activ și de inițiative, cu toate că nu avea deocamdată decît cîteva mii de membri. Pentru un timp, și anume pînă cînd se vor fi organizat suficiente nuclee comuniste, «partidul» va împărți puterea cu partidele «istorice». Era întîia oară că mă zgîriia în urechi acest epitet, ce se da partidelor ce alternaseră la putere înainte de dictatura regală și cea militară din timpul acestui război. Războiul, așa opinia Simion, se va termina în cîteva luni. Asistăm la ultimele convulsiuni ale fascismului intrat în agonie. Epitetul ce se da partidelor mari de altădată avea implicații depreciative. Ele sunt „istorice" fiindcă — deși încă la putere — ele aparțin „trecutului". Suntem în faza liberalismului democratic, cînd partidul comunist și exponenții săi trebuie să se bucure și ei de plăcerile vieții burgheze, și să profite de restaurarea ordinei libere și de mirosurile de grătar ale capitalismului intrat în putrefacție. Însuși Simion Bardă va fi invitat să accepte diverse consilii de administrație ale unor întreprinderi, și îndeosebi situația discretă, dar bănoasă, de membru, fără răspundere și fără riscuri, în consiliile unor postăvării și țesături săsești de la Cisnădie. Aceasta pînă cînd partidul comunist va mai colabora cu partidele istorice, adică pînă în clipa cînd partidul comunist își va face loc ocupînd toate pozițiile-cheie atît la cîrma țării cît și în conducerea politică și economică locală, din provincii, la orașe și sate. Nenorocitele partide „istorice", pasive, dezorientate, se găsesc de pe acum în situația tot mai critică de a se apăra, de la o zi la alta, la fiece pas al soarelui pe crugul său ceresc, de „elanul irezistibil" al partidului comunist. Partidele istorice sunt în derută. Defensiva lor e ținută subt presiuni de tot soiul din partea „eliberatorilor", cari în capitală pun la dispoziția partidului comunist suficiente tancuri pentru demonstrațiile de stradă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

La cîteva zile după întoarcerea mea din refugiu, aflam că doamna Marga Mureşanu, care, obosită de navetele dintre Alba-Iulia şi Sibiu, hotărîse să rămînă ascunsă la fratele ei, a fost ridicată de oamenii Siguranţei şi transportată într-o închisoare la Bucureşti. Simion Bardă, căruia îi vorbisem să-i facă o vizită de curtoazie, nu apucase încă să-i împlinească dorinţa. Simion se arătase, contrar prevederilor mele, foarte dispus să dea urmare dorinţei doamnei Marga, dar tocmai cînd se hotărî la acest gest, urma să afle vestea despre arestarea ei. Simion îmi destăinuia că doamna Marga nu fusese aruncată în bezna carcerei de către comunişti, ci de unii oameni ai partidelor «istorice». Doamna Marga a fost remarcată în trăsură, chiar cînd se ducea de la gara Sibiului la locuinţa fratelui ei. Răbufneau acum vechi resentimente politice, provinciale, ilare şi înguste, împotriva ei. Căci doamna Marga era văduva unui fost preşedinte de mic partid, de altădată, care, dacă ar mai exista, ar fi şi el numit astăzi «partid istoric». Lupta între partidele istorice luase pe vremuri forme de-o incredibilă violenţă. Acum, în faza liberalismului democratic, conducătorii acestor partide, de-o inconştienţă totală cît priveşte primejdiile reale ce-i păşteau, se mai lăsau însă purtaţi de resentimente personale, ce se cereau consumate. Un atare personaj politic, exponent local al unui puternic partid istoric, văzînd pe doamna Marga în trăsura ce-o ducea de la gară, făcu numaidecît demersuri la Siguranţa oraşului. Chelia fără idei cerea ca doamna Mureşanu să fie ridicată şi aruncată la beci. Anonimul, provincialul domn, organizator de alegeri cu ciomagul, omul care avea un orizont intelectual larg cît farfuria din care mînca, îşi aduse probabil aminte de nişte polemici politice, ce avuseseră loc pe vremuri între preşedinţii partidelor «istorice». Soţul doamnei Marga era un poet naţionalist, un mare orator şi mai ales un temut şi talentat gazetar, ceea ce din păcate nu fuseseră ceilalţi preşedinţi ai diverselor partide istorice. Omul cu ciomagul credea că epigramele caustice ale decedatului poet şi gazetar împotriva preşedintelui partidului istoric, din care făcea parte, trebuiau răzbunate în sfîrşit. Victima acestui resentiment era soţia poetului gazetar, doamna Marga Mureşanu, care fu astfel deţinută, în unul din cele mai critice momente ale istoriei noastre, cînd potrivit clauzelor de armistiţiu începea tocmai arestarea pe ţară a criminalilor de război. Că omul cu ciomagul a făcut ce-a făcut, nu este în cele din urmă prea de mirat, răzbunarea avea însă loc subt ochii vigilenţi ai preşedintelui unui mare partid istoric, care prin tăcerea sa aproba arestarea. Asemenea monstruoase forme luase lipsa de cavalerism în viaţa politică din acel timp.

O lipsă totală de cavalerism începea de altfel să se remarce şi în alte sectoare ale vieţii noastre publice. Resentimentul zburda fără frîu în toată ţara. Ziare noi inundau, după cum am mai spus, piaţa. Deschizînd odată un atare ziar, ce apărea în Capitală, descopăr un articol în care se cerea, cu toată seriozitatea, ca filosoful Leonte Pătraşcu să fie «arestat», deoarece el ar fi «răspunzător» pentru asasinarea lui Nicolae Iorga. Hîrtia de tipar suporta şi această enormitate printre atîtea altele. Se ştie că marele nostru istoriograf şi îndrumător în momente mari ale naţiunii, Nicolae Iorga, fusese ucis în toamna anului 1940 de-o bandă de asasini. Făptaşii descoperiţi şi-au primit în răstimp dreapta pedeapsă pentru negrăita lor crimă. Filosoful Pătraşcu nu s-a amestecat niciodată în viaţa politică, avînd o oroare de a opta în vreun fel la un program de partid. Filosoful trăia realmente între pereţii bibliotecii sale, alcătuită din cărţi esenţiale ale literaturii universale, dar el trăia îndeosebi într-un orizont cosmic, cum obişnuieşte să trăiască orice gînditor de vocaţie. Prin unele opere ale sale filosoful Leonte Pătraşcu pusese cîndva în lumină cele mai nobile esenţe ale românismului, într-un larg cadru de umanism spiritual, pe un plan de supreme valori universale, şi fără de cea mai mică urmă de naţionalism cu guşă tricoloră, strîmt şi etnografic. Cel ce scria incalificabilul articol, în care se pretindea cu toată seriozitatea că filosoful Leonte Pătraşcu ar purta răspunderea pentru asasinarea lui Nicolae Iorga, îşi aducea probabil aminte de o tristă campanie a marelui profesor de «conştiinţă naţională», împotriva filosofului nostru. Nicolae Iorga avea o sfială faţă de filosofie, ba chiar o oroare, pe care şi-o afişa cu orice ocazie — nu fără haz. El nu era în stare să asimileze un sistem de gîndire. Un sistem implică o putere de abstracţiune şi de viziune, ce depăşeau toate aptitudinile istoriografului. Cum ar fi putut el să agreeze ideile metafizice ale lui Leonte? Tot timpul dintre cele două războaie, N. Iorga a căutat, prin articole şi în conferinţe publice, pline de ironie neînţelegătoare, să «demonstreze» în faţa obştei româneşti filosofia lui Leonte. Niciodată Leonte Pătraşcu n-a răspuns atacurilor, uneori cu totul puerile, ale lui Nicolae Iorga, pentru a cărui personalitate de dimensiuni asiriene el avea de altfel o sinceră admiraţie. În faţa propriei sale conştiinţe, filosoful Leonte Pătraşcu, pe care l-am auzit de atîtea ori rostindu-se asupra atitudinii obtuze a lui N. Iorga, socotea aceste ieşiri intermitente ale istoriografului şi marelui animator al naţionalismului românesc, drept simptome regretabile ale unei gelozii senile, şi atît. Leonte nu le atribuia nici un fel de importanţă. Ba filosoful, care cunoştea atîtea din secretele dialecticii istorice, spunea uneori că opoziţia lui N. Iorga îi era binevenită, deoarece ideile sale filosofice asupra românismului urmau să-şi facă drum triumfător în opinia publică înfrîngînd această mare împotrivire din

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

partea unei personalități, care înainte de primul război mondial juca rolul unei regalități intelectuale. Ideile filosofului ieșeau călite din întîlnirea cu o rezistență incandescentă. Niciodată filosoful Leonte Pătrașcu n-a scris un cuvînt măcar împotriva lui Nicolae Iorga, și iată-l acum înfățișat drept vinovatul numărul unu pentru asasinarea ilustrului profesor. Descreieratul care scria articolul, ascunzîndu-se în dosul unui pseudonim și al unei inițiale, da drumul cine știe cărui resentiment personal împotriva unui om care și-a închinat existența exclusiv marilor probleme ale filosofiei, și care în permanență și-a făcut o nobilă ambiție din a se ține departe de viața politică, deși era mereu solicitat de toate partidele ce-și disputau întîietatea pe arena vieții obștești. Filosoful se călăuzea în această privință după principiul: politicul este moartea intelectualului român! Și iată-l acum arătat cu degetul, în litere de tipar, negru pe alb, răspunzător pentru asasinarea lui Nicolae Iorga! Acuza indica gradul de descompunere pînă la care a ajuns atmosfera morală ce se întindea peste țară.

Altă dată, ceva mai tîrziu, aveam să citesc, cu uluire, tot într-un ziar din Capitală, un articol împotriva mea, intitulat: «Cum a trădat poetul Axente Creangă clasa muncitoare?». Eu am trădat clasa muncitoare? Prin ce? Prin poezia «transcendențelor», care abate atenția clasei muncitoare de la problemele arzătoare ale realității sociale imediate. În perspectivă marxistă trebuia cu alte cuvinte să devin acum nicovală și să fiu lovit ca o nicovală fiindcă nu am scris niciodată nimic despre ciocan. Lucrurile se petreceau în săptămînile de pomină, cînd goana după criminalii de război era în toi. Un cunoscut critic literar susținea, cam tot pe atunci, în noul ziar a cărui conducere o lua, virînd peste noapte spre extrema stîngă, că poetul Axente Creangă trebuie arestat pentru poezia sa de sensibilitate «metafizică». O gravă răsturnare de valori, o deplasare a criteriilor spirituale era pe cale de a se produce, ca o lunecare de straturi geologice. Iată cum «a fi metafizician», calitate în care vedeam o împlinire supremă a existenței umane, devenea pentru criticii noștri o vină echivalentă criminalității de război. Filosoful Leonte Pătrașcu și cu mine, poetul Axente Creangă, doi oameni cari ne-am strecurat, fiecare în felul său, prin toate cursele ce ni le întindea politicul, și cari n-am luat parte nici la război, și nici la exaltarea lui prin articole sau versuri, ne trezeam astfel, într-o nefastă dimineață, puși în rîndul celor mai mari răufăcători ai omenirii? Prin asemenea deformări de perspectivă se anunța revoluția criteriilor. Era un noroc încă, pentru echilibrul meu sufletesc, că nu-mi dam seama cu suficientă luciditate de gravitatea simptomelor. Vedeam în afirmațiile și în aprecierile îndreptate împotriva noastră mai mult niște produse improvizate ale unei imaginații gazetărești de intenții caricaturale. Întorceam automat pagina spre a vedea dacă nu cumva titlul gazetei era al unuia dintre cunoscutele săptămînale umoristice, ce mai apăreau în Capitală, înainte de încetarea pe întinsul țării a oricărui ris sau umor. Dar nu. Erau ziare noi, cu pretenții serioase de a îndruma opinia publică.

Remanierile guvernului, la care participau exponenți vremelnici și fără de suprafață ai principalelor partide istorice, precum și socialiștii și comuniștii, se succedau din lună în lună, oglindind rapiditatea procesului de dezagregare a burgheziei și de infiltrare a unei noi drojdii în aluatul social. Comuniștii ocupau tot mai multe ministere și mai ales subsecretariatele hotărîtoare în acțiunea de organizare a maselor, o acțiune ce rămînea totuși fără priză cît timp se apela numai la «conștiința» acestora. Comuniștii țineau să ocupe pozițiile-cheie, de unde se va încerca înlăturarea ordinei liberalo-burgheze. Dezlănțuirea haos-ului era urmărită metodic ca o condiție de trecere spre orînduirea socialistă. În fabrici și în întreprinderile de tot soiul se sabota subt scutul steagului roșu producția, aceasta prin întruniri muncitorești puse la cale, în aparență, pentru revendicarea unor drepturi, pe care nimenea nu le mai tăgăduia, dar în realitate cu scopul bine precizat de a destrăma și de a compromite producția liberalo-burgheză. Sau, pentru a rămînea în limitele cele mai largi ale obiectivității, cu ambele scopuri. Remarcam cu timpul, tot mai mult, cum toate măsurile luate din partea conducerii partidului comunist erau calculate sub egida unei multiple finalități, în vederea obținerii a cît mai multe rezultate. Ținta ultimă era: dominația. Din felul cum această ascensiune spre putere era condusă de după culise, se vedea prea clar că totul are loc după un tipic încercat și aiurea, nu o singură dată. Se făcea un fel de politică «pură». «Pură» nu în sensul purității morale, ci chiar dimpotrivă. Noua politică nu se încurca în scrupule de natură morală. Morala, cu normele ei cunoscute, era socotită ca un fenomen desuet, feudalo-burghez. Morala urma să îndure profunde modificări, să primească chiar o definiție, în funcție exclusiv de voința de putere a partidului. Măsurile ce se luau, fiind, după părerea partidului, de natură eminamente «științifică», erau, firește, lipsite de orice imaginație. Partidul comunist căuta să obțină colaborarea partidelor istorice, dar colaborarea devenea prilej de necurmată ofensivă a comuniștilor împotriva burghezilor, cari cădeau în cursa colaborării. Și orice încercare de opoziție din partea burghezilor cari colaborau, duceau la o nouă remaniere a guvernului, ceea ce se întîmpla jignea la fiece pas simțul de demnitate omenească a cetățenilor, dar umplea de mîndrie bestiile conducătoare.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Simion Bardă a fost invitat să treacă la Bucureşti. I s-au dat, pe rînd, diferite însărcinări. L-am rugat să se intereseze de soarta doamnei Marga Mureşanu. Nu mult după ce se stabilea în Capitală, Simion mă sfătuia să mă liniştesc: doamna Marga se găseşte subt protecţia lui Petru Grosu, unul din marii guvernului, pol fix în goana schimbărilor şi a remanierilor. Vestea primită de la Simion îmi da gînduri, ce se însoţeau de la sine cu altele, de care Simion însuşi habar nu avea. Îmi aminteam pe îndelete de-o ciudată întîmplare, ce avu loc în 1939, adică cu vreo cinci ani mai înainte. Mă întorsesem din străinătate şi-mi începusem cursul de estetică la Universitatea din Cluj. Nu trecură cîteva zile, cînd fui invitat de doamna Marga la parastasul de un an de la moartea ilustrului ei soţ. M-am deplasat în localitatea de provincie, unde ea trăia retrasă întru totul în neconsolarea ei. Doamna Marga Mureşanu care, în tinereţea ei, îşi făcuse faimă de mare cîntăreaţă, ajungînd în ajunul întîiului război mondial să cînte la Bayreuth într-un rol din «Aurul Rinului», mai păstra şi acum în fiinţa ei o uşoară înclinare spre spectaculosul wagnerian. Astfel jalea ei trebuia să ia înfăţişare de jale a naţiunii. Ceremonia parastasului era închipuită de ea ca un mare ritual al pomenirii, la care trebuia să fie de faţă, prin exponenţii săi cei mai aleşi, tot poporul. La semnalul dat din clopotniţa bisericuţei de lemn, alaiul oaspeţilor, ce se înfiinţară cu sutele, porneşte în procesiune, de la casă spre cripta subterană, în care se vedea sarcofagul ilustrului literat şi om politic. Şi-mi amintesc: în fruntea alaiului urca încet, cu pas de tragediană, văduva, sprijinită la braţ, de-a dreapta de generalul Antonescu, de-a stînga de omul politic Petru Grosu. Generalul se întorsese tocmai atunci, în haină de simplu cetăţean, civil, dintr-o mănăstire unde a stat închis cîtva timp din ordinul regelui Carol. Acum era liber. Peste un an şi cîteva luni avea să devină «conducătorul», adică dictatorul militar al României. La stînga doamnei Marga era, după cum spusei, Petru Grosu, care nu juca, deocamdată, decît un rol insignifiant de preşedinte al unui front ţărănesc cu program de extremă stînga. Grosu fusese cîndva un aderent entuziast al scriitorului decedat, alături de care activa şi politic. Mă urmăreşte mereu imaginea acelui alai ritual dintr-o zi de primăvară, pe-un deal sfinţit de prezenţa, în pămîntul său, a unui mare mort. Doamna Marga îşi găsise pentru jalea ei de alură antică doi stîlpi de sprijin. Acum, după cinci ani, unul, generalul, era deţinut pe undeva, prin Crimeea, în aşteptarea unui proces, ce se va termina desigur cu condamnarea sa la moarte. Celălalt, după ce în timpul războiului făcuse, subt dictatura celui dintîi, cîteva săptămîni de închisoare pentru acţiuni subversive împotriva ordinei de stat, era acum unul din puternicii zilei şi se pregătea să ia puterea ca exponent al mişcărilor de stînga, împotriva partidelor istorice, care nu mai rezistă nici măcinişului intern, nici presiunilor din afară a [le] «eliberatorilor». Din închisoarea în care a ajuns subt dictatura generalului, Petru Grosu a scăpat degrabă ,datorită intervenţiei generoase a doamnei Marga pe lîngă dictator. Este aproape de necrezut cum o simplă întîmplare, ce pare a nu avea nici o semnificaţie, poate dobîndi, după un timp, putere de simbol, în care se încheagă, ca într-o viziune, o întreagă istorie. Istoria ţării şi a atîtor oameni cari au jucat un rol în destinele ei, iat-o concentrată, ca o anticipare, în această imagine. Un parastas. Un alai ritual de cîteva sute de persoane. Doamna Marga Mureşanu condusă, de-a dreapta şi de-a stînga, de cei doi: de generalul Antonescu şi de Petru Grosu. Totul pare atît de neverosimil, acum, după ce destinele s-au împlinit sau sunt pe cale de a se împlini. Şi totuşi întîmplarea a avut loc. Iar întîmplarea aceasta va rămîne pentru mine o mărturie a instinctului cu care o femeie, cu inima dincolo de bine şi de rău, o femeie minunat înzestrată cu daruri de inteligenţă şi sensibilitate, care pentru unii era diavol, pentru alţii o mare, incomparabilă binefăcătoare, se pricepea să se strecoare printre primejdiile viitoare ale veacului.

Urmărit de săptămîni de coşmarul evenimentelor ce se urmau, ţinîndu-ne cu sufletul la gură, am împăturat, cu un simţămînt de liniştire, scrisoarea primită de la Simion. Totuşi, doamna Marga avea să mai zăbovească vreo cîteva luni în închisoare, spre a i se face ancheta de rigoare, ce se va termina într-o zi cu punerea ei în libertate pe «linie moartă».

În condiţiile într-adevăr excepţionale, şi de-o labilitate deconcertantă ale toamnei 1944, Universitatea clujană, strămutată din 1940 la Sibiu, avea să-şi deschidă porţile numai cu mare întîrziere. Clădirea, în care Universitatea îşi găsise adăpost cu ani mai înainte, fusese ocupată de trupele sovietice, imediat după căderea Sibiului «după crîncene bătălii», în cursul cărora nu s-a tras nici un singur glonte. În răstimp frontul înaintase spre Nord pînă subt Dealul Feleacului, spre Apus pe Mureş, în jos către Arad. Armatei sovietice, ce înainta, i se integraseră şi corpurile armatei noastre, care lupta acum împotriva nemţilor. La un moment dat trupele sovietice ce rămăseseră în Sibiu, şi în Universitate, au evacuat clădirile, plecînd spre front. Se trecea de zor la pregătirile ce preced deschiderea anului şcolar.

S-au produs unele schimbări în conducerea rectoratului şi a decanatelor. Şi o sperietoare de păsări îşi făcu apariţia prin sălile universităţii. O comisie specială pentru revizuirea

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

profesorilor se institui. Comisia elimină din învățământ vreo cîțiva profesori, cari și-au ridicat prea tare glasul împotriva răsăritului, și pensionează pe alți vreo cîțiva, spre a le salva cel puțin calitatea de «pensionari».

Studențimea se aduna, încetul cu încetul, în orașul cu aer medieval și cu atîtea vestigii de glorios trecut,. Studenții, unii mai fonfi, alții mîndri de darurile lor oratorice ținute atîta timp supt obroc, se complăceau în rolul imediat de agitatori, și organizau, cum se pricepeau, studențimea, în grupări afiliate partidelor politice ce continuau a deține puterea în stat. Adunările lor se țineau, într-adins, în orele destinate cursurilor, ca să ni se demonstreze, nouă, profesorilor, că politicul e mai important decît spiritul. Studențimea intra în val-vîrtejul dezorientării generale.

Întrezărind restricții tot mai aprige la publicații, am căutat să-mi tipăresc, cît mai grabnic, noua mea piesă «Arca lui Noe». O tiparniță locală se angaja la această ispravă. E de mirat că n-am întîmpinat nici o dificultate la cenzura, prin care, potrivit prevederilor de armistițiu, trebuia să treacă orice tipăritură. Legătura secretă dintre piesa mea, ce dramatiza o legendă bogumilică, răspîndită în unele regiuni ale țării, și actualitatea cu înfățișare de potop, în plină desfășurare, nu putea să scape întru totul atenției cenzorilor. Piesa mea izbuti totuși să iasă de subt teasc. Cenzura era preocupată de alte probleme mai arzătoare, puse de cotidianele politice, și nu se împiedica în simbolurile unei piese de teatru. Semnificațiile, ce se ascundeau subt haina unor imagini legendare, puteau de așijderea să treacă neluate în seamă. În orice caz am trecut prin cenzură mai ușor decît Ion cel Nou. După apariția cărții constatam însă, întîia oară, în timp de douăzeci de ani, că o lucrare poetică de-a mea nu stîrnea nici un ecou. Apariția piesei abia dacă a fost semnalată la rubrica cărților pentru copii. Așa se schița boicotul de mîine al criticii literare în legătură cu numele meu, atît de frecvent pomenit în publicistica noastră dintre cele două războaie. Pretinsul misticism și orientarea metafizică a poeziei mele deveneau tot mai mult un pretext de aluzii ironice sau chiar țintа unor atacuri fățișe din partea noilor cotidiene ce se iviră de la capitulare încoace. Mutismul, ce se statornicea în jurul numelui meu, și sensul depreciativ al contextelor în cadrul cărora numele meu își mai scotea capul din coloanele ziarelor și ale revistelor, îmi semnalau o nouă stare de spirit. Faptele nu mă îngrijorau, ele, în sine. În alte împrejurări m-ar fi lăsat chiar cu totul indiferent. Aceste fapte le interpretam însă ca indicii certe ale unei atmosfere ce se vicia de la o zi la alta și ca simptome tot atît de sigure ale unui început de invazie a prostului gust. Și de la o zi la alta scădea vizibil și nivelul producției poetice. Producția devenea tematică și se umplea de lozinci ale zilei. Mai mult, chiar gazetăria se făcea, tot mai stăruitor, după modelele de largă circulație în răsărit. Repetiția mădularelor în aceeași rostire nu mai era socotită ca o meteahnă, ci ca o calitate a noului stil de factură impersonală. Frazele deveneau obositor de explicite, nemaiîngăduind nici o implicație, de care să te apropii cu darul ghicirii. Propozițiile se articulau miriapodic crescînd inutil în lungime. Epitetul homeric intra în uzul cotidianelor. De cîte ori venea vorba despre un anume lucru sau despre o anume persoană, se repeta cu insistență ilariantă și epitetul de rigoare. Armata sovietică era totdeauna «eroică», iar Stalin totdeauna «genialul», cum în epopeele homerice Hera era mereu aceeași zeiță «cu ochi de bou». Clișeul își făcea intrarea pe subt porțile de triumf ale scrisului românesc, și cu aceasta își făceau loc, în poezie și în publicistică, acei cari, prin aptitudinile lor din născare, se pricepeau să practice noua expresie. Adică impersonalii tuturor neputințelor. Se porni o susținută acțiune de desființare a tuturor «reliefurilor» în orice domeniu al spiritului. S-ar putea susține că a fost lichidat cultul personalității, acesta fiind înlocuit prin cultul impersonalității, dacă în subsidiar n-ar fi apărut fetișismul, de-o înfățișare cu totul magică și primitivă, al unei singure «personalități», care era «genialul». Îndeosebi acest epitet: genialul, era rostit cu o evlavie habotnică de cîte ori nu era fățarnică, la orice răspîntie ocazională. Epitetul se adăuga numelui lui Stalin cu un act aproape teologic, ca și cum s-ar fi vorbit despre singurul organ al revelației divine. Cum însă teologia, de orice soi, era pas cu pas înlocuită prin religia ateismului, nu se putea spune, firește, despre Stalin că ar fi singurul organ al revelației divine, dar acesta era realmente tonul și fiorul cu care se vorbea despre el în cadrul mișcării, ce înainta, cu pumnul strîns și ridicat, spre acaparea puterii în stat. În dosul formelor ateiste afișate, se înjghebau o nouă teologie, o nouă ierarhie eclesiastică, o mitologie sacrosanctă, un ritual în desfășurarea căruia litania monotonă și citatul dogmatic își aveau locul bine stabilit, un calendar cu zile roșii legate de istoria partidului, cînd un loc ine vitabilele procesiuni împestrițate cu prapori și cu icoane de-ale noilor evanghelişti. Firește, procesiunile, pe urma cărora trebuie să cadă ploi de mană cerească, nu se mai numesc procesiuni, ci «defilări». Și să nu uităm că eram încă numai la început de vremi, cînd formele viitoare de viață și de organizare socială se schițau doar teoretic și propagandistic.

În curs de șase luni lupta pentru putere între partidul comunist și partidele istorice, liberalo-burgheze, s-a consumat, rezolvîndu-se cu ajutorul sovietic și cu uși trîntite de zbirii tiraniei moscovite, prin palat, în auzul tînărului rege. Partidul comunist lua puterea. Se obținea și cola-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

borarea unor fracțiuni dizidente de ales între închisoare și acceptarea unei colaborări cu partidul comunist, care avea de aci înainte toate inițiativele în mîinile sale. Contraponderea și frîna, ce le reprezentau aceste fracțiuni burgheze în procesul revoluției sociale, nu mai erau decît formale. Și aveau să dureze pînă în clipa cînd partidul comunist va fi pregătit în condițiile unui pretins liberalism democratic răsturnarea totală a orînduirii sociale.

În cursul prefacerilor la care asistam, nu-mi dam bine seama de toată tehnica și de toate manevrele la care se recurgea în urmărirea țintei supreme: luarea puterii în stat. În țări vecine se petreceau fenomene similare. Totuși, în Ungaria, bunăoară, partidul de curînd înființat, al micilor burghezi, obținea în noi alegeri majorități zdrobitoare față de partidul comunist. În unele conștiințe, îngrijorate de întorsătura evenimentelor, se iveau astfel unele speranțe că înaintarea partidului comunist va fi zăgăzuită. Un an și jumătate a durat procesul, al cărui final nu-l întrezăream decît ca un mare semn de întrebare.

*

Simion Bardă, trecînd la București, avea să lucreze cîtva timp la «Comisia pentru armistițiu». Subt titlul despăgubirilor de război Moscova începea să pună stăpînire pe bunurile țării. Într-o zi, subt un pretext oareșicare, Simion Bardă căută să scape de frămîntările de conștiință ce i le pricinuiau veșnicele intervenții ale sovieticilor. Aceștia puneau capăt oricăror discuții cu cîte-un pumn în masă.

Simion Bardă trecu la ministerul minorităților, ca secretar general. Aici asista cu uluire la infiltrarea minoritarilor în stratificarea noilor «elite»; aparatul noului partid și cel de stat, erau destinate să destrame și să macine toate puterile și resursele de rezistență ale țării. Subt un pretext oareșicare Simion a căutat să fie mutat și de aci. A ajuns consilier la externe într-un climat ceva mai domol.

Cu ocazia unui drum, ce-l făcea la Sibiu, Simion Bardă își da pe față decepțiile în legătură cu ceea ce se petrecea. Cu capul său blond el visase, pînă nu de mult, un fel de socialism românesc. Procesul lua însă un alt sens, echivalent cu desființarea oricărui românism. Simion își rostea părerea că partidele istorice nu înțeleg nimic din toată situația în care țara a fost aruncată prin hotărîrile secrete de la Ialta. Se bănuia vag că la conferința celor trei mari: Churchill, Roosevelt și Stalin, ce avu loc la Ialta în 1945, puterile occidentale ne lăsau în sfera de influență a Uniunii Sovietice. Partidele istorice nu par a vedea cu suficient realism această gravă situație. Simion venea la mine să-mi spună că, în condițiile date, se simte tot mai mult nevoia înființării unui nou partid, al micilor burghezi, ar putea să fie întemeiat numaidecît, împrejurările fiind nespus de prielnice. Un asemenea partid, opinia Simion, ar putea să obțină în viitoarele alegeri parlamentare o majoritate copleșitoare, cum s-a întîmplat în Ungaria, unde condițiile n-ar fi mult mai altfel decît la noi. Programul unui atare partid ar avea desigur și aspecte socialiste, întrucît din principiu ar exclude orice ar semăna cu un program «capitalist». Acestea erau părerile lui Simion asupra politicei interne de la noi. Expunerea lui nu mi se părea tocmai lipsită de argumente, cu toate că nu puteam să-mi dau încă îndeajuns de bine seama de gradul de sinceritate al expunerilor sale. Și Simion avea să prindă numaidecît momentul slab din concesia ce-i făceam, căci în momentul următor îmi și face propunerea de a-mi da adeziunea la înființarea unui asemenea partid. Voiam să mă eschivez. I-am răspuns: «În trecut nu m-am amestecat niciodată în politica internă. Înțelegînd să fiu consecvent în această sfială a mea, țin să rămîn și pe mai departe în afară». De astă dată însă Simion mă întrerupe, aruncînd pe talgerele discuției unele argumente, ce mă implicau personal în viitoare combinații. Îmi răspunde: «Vă înșelați, crezînd că ați fost vreodată în afară! N-ați fost niciodată în afară de politică, ci, permanent, în plină politică burgheză. În cercuri comuniste sunteți privit ca un om politic de orientare reacționară. Aceaste rezultă atît din poezia d-voastră de orientare mistică și metafizică, cît și din estetica d-voastră idealistă. Dacă nu v-ați hotărî să dați adeziunea la un partid al micilor burghezi, ați pierde singurul prilej de a vă desprinde din politica reacționară, la care ați participat, fără a vă da seama, prin toate operele d-voastră». I-am replicat: «Nu te încălzi, Simioane. Operele mele literare nu cuprind nici un singur rînd de natură politică». Simion mă întrerupe iarăși: «E-adevărat că operele d-voastră nu cuprind nici un singur rînd de politică „explicită". Trebuie să vă amintesc însă că există și o politică implicită al cărei adept un creator devine fără a avea conștiință despre aceasta. Nu este oportun să vă lăsați manevrat pe linie moartă sau spre situații și mai grave numai dintr-o sfială, ce-o încercați față de elementul politic .Cred că aveți o datorie față de d-voastră înșivă, să vă salvați existența creatoare — într-o epocă nouă, la a cărei modelare urmează să contribuiți cu darurile cu care v-a înzestrat natura».

Spusele lui Simion Bardă luau o întorsătură foarte patetică. Oare nota aceasta mă îndupleca să accept discuția? Am examinat împreună, la rece, situația, subt toate aspectele ce ne puteau interesa, și pe față și pe dos, pe planul unui realism gata la concesii, dar și pe planul

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

unor norme ce se zbăteau în conștiința noastră. Mă apăram de bănuiala căreia Simion îi dăduse glas, căci îmi repugna din adînc să mă văd privit ca om politic. Simion pleda însă în favoarea credințelor și a sugestiilor sale cu atîta zel, că mă lăsai abătut de gîndul, ce mă lua ca o temere, că ar avea serioase motive, pentru care stăruia să mă «salveze», motive pe care le trecea subt tăcere dintr-un fel de delicatețe și pentru a nu-mi încrunta sufletul. Și am acceptat să mă gîndesc la salvarea existenței mele creatoare. Cu un simțămînt de amărăciune mi-am dat adeziunea la înființarea unui partid al micilor burghezi.

Scurt timp după această întîlnire și discuție avu loc în capitală ședința oamenilor ce inițiau noua formațiune politică. Nu m-am ostenit pînă la București. N-am luat parte la ședință. Dar într-una din seri, ascultînd la radio o dare de seamă asupra înființării noului partid, îmi auzii numele amintit alături de alte nume de intelectuali, printre care cîțiva cunoscuți adepți ai doctrinei marxiste. Din felul cum se alcătuia comitetul central al partidului, am înțeles că noua formațiune nu era deloc ceea ce mi se pusese în vedere, adică un partid independent și autonom al micilor burghezi. Unui asemenea partid liber, al micilor burghezi, îi întrezăream în condițiile de-atunci oarecare îndreptățire și șanse. Participarea la o atare formațiune politică, independentă și garantată de cugetul unor oameni, despre care s-ar fi putut crede că au un cuget, nu mi-ar fi contrazis conștiința socială. Noul partid, înființat la București, își da un nume contrafăcut cu perfectă perfidie după numele celui mai popular dintre partidele istorice. Noul partid se demasca astfel în văzul lumii ca o simplă adunătură de burghezi, ce-și părăseau pozițiile spre a se transforma într-o masă de manevră, de care partidul comunist avea, evident, nevoie, împotriva partidelor istorice.

Am simțit cum un val de sînge mi se urcă spre creștet.

Vestea dată la radio despre alcătuirea noului partid îmi da un șoc. Cum s-a putut să mă las atras într-o asemenea cursă? M-am zvîrcolit toată noaptea biciuit de plesnele cugetului. Și dimineața avui senzația netă că somnul, cu binefacerile sale, a plecat pentru mult timp din mine, alungat de șocul de aseară. Mi se învîrteau în cuget discuțiile ce le avusesem cu Simion, de pe poziții ce le credeam sincere și fără prihană. După părerea sa, partidul, despre a cărui înființare îmi vorbea, putea să devină un obstacol în stare a abate apele de la moara comunismului. Partidul realmente înființat se revela în ochii obștei românești ca o simplă masă de manevră la remorca partidului comunist. Simțeam cum o voință străină, de-o copleșitoare putere, de natură aproape fizică și palpabilă, se întindea să-mi ia în stăpînire condiția esențială a vieții: libertatea. Cum a fost cu putință momentul de absență a cugetului meu? Cum s-a produs lipsa mea de veghe într-o dezbatere atît de importantă? Conștiința mea a ațipit, probabil, tocmai în clipa decisivă a discuțiilor. Și cum? Subt presiunea morală, care se făcea, prin aluzii, asupra mea, prin intermediul lui Simion. Fără a fi numite, se mobilizau împotriva mea argumentele teroarei. Argumentele erau formulate într-un chip ca să pară simple argumente, căci dibăcia aceluia ce mi le etala consista în a ascunde aspectele lor de teroare. Căzuse în cumpăna hotărîrei desigur, și perspectiva «salvării». Mi se vorbise despre «existența mea creatoare», pentru care, ca să nu-mi risipesc puterile, am acceptat de-a lungul anilor, nu o singură dată, chiar condițiile unor ocupații subalterne, umilitoare de atîtea ori. Pentru a-mi asigura existența creatoare m-am declarat de atîtea ori gata să îndur jigniri și chiar injurii, cu condiția, firește, ca slujba ce-o ocupam să-mi permită cele cîteva ceasuri libere necesare creației. Dar în discuțiile cu Simion problema salvării existeței mele creatoare nu se pusese nici un moment în termeni rușinoși. După înființarea noului partid, care nu era partid, ci masă de manevră, m-am lămurit asupra termenilor: salvarea ce mi se punea în vedere trebuia răscumpărată prin capitularea conștiinței! În realitate, deci, condițiile ce mi se ofereau în jugul noului partid îmi desființau, virtualmente, existența creatoare despre a cărei salvare îmi vorbise Simion. Căci existența creatoare, cu conștiința scoasă din funcție, nu este cu putință. Mă acuzam singur de modul ușuratic căruia m-am potrivit în discuțiile cu Simion. Nu trebuia să mă las tîrît într-o atare dispută. Am stat întins pe pat, în poziție orizontală de om bolnav, toată ziua, și devenii monosilabic chiar în schimbul de păreri cu soția mea, care mă cunoaște îndeajuns ca să înțeleagă frămîntarea prin care treceam. Se contamina însă și ea, fără vorbă, de frămîntarea mea, și începea să se dezavueze singură că n-a intervenit în discuțiile mele cu Simion atunci cînd, printre argumentele nerostite ce îndrumau din umbră dezbaterea, simțise că intrau și grijile ce le purtam familiei. Dora se lamenta că n-ar fi trebuit să mă lase să iau hotărîrea funestă pe care, după convingerea ei, o luam — pentru ea și pentru Ioana. Am respins cu hotărîre bănuielile spre a o scoate din cercul vicios al reproșurilor ce și le făcea. Răspunderea acestei mari încurcături o luam în întregime asupra mea și lunecam tot mai tare pe clinul depresiunii. Dora îmi ținea însă isonul ca și cum am fi fost o unitate magică. De astă dată se identifica cu mine cu aceeași intensitate și stăruință ca și alte dăți. Dora trăia pentru mine, și pentru ceea ce îmi promova creația. N-ar fi voit pentru nimic în lume să fie un obstacol în calea acesteia. Așa-și simțea ea — rostul ei. Modul cum se identifica, în tăcere, cu destinul meu, și cu opera, lua uneori forme aproape paradoxale.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Nu o dată, de-a lungul celor douăzeci de ani de convieţuire, ea s-a lăsat încîntată de una sau alta dintre cunoştinţele noastre feminine. Cu o restricţie, însă. Tolera în jurul meu femei. Ea le tolera numai pe acelea despre cari avea sentimentul că-mi stimulează creaţia. Le tolera, nu fiindcă n-ar fi fost încercată de gelozie, ci — dintr-o superioară atitudine, dintr-o raţiune ce şi-o impunea prin eforturi de voinţă. Chiar şi atunci cînd se întîmpla să mai sar peste morala conjugală, mă consola oarecum ea însăşi, mîngîindu-mi zîmbitoare părul ce mi se răsea: «Creaţia precede morala! Parcă aşa spune undeva într-o carte cam drăcească Leonte Pătraşcu!» Şi dacă întru demonia insondabilă a creaţiei alcătuiam o unitate sufletească, era oarecum firesc lucru să formăm o unitate şi pe acest clin al depresiunii morale.

*

Era pe la începutul lui ianuarie 1946, cînd începu în mine excesul de trezie, lunga perioadă a insomniilor. Într-o stare de nesomn ce dăinuia de-o săptămînă trebuia să plec, de urgenţă, la Cluj. Universitatea se transferase încă din toamnă în capitala Transilvaniei, după ce această provincie îşi reintegrase, odată cu terminarea războiului, şi părţile de miază-noapte. Din pricina dificultăţilor de plasare a instituţiilor, din lipsă de localuri şi de locuinţe pentru corpul didactic şi personalul administrativ, universitatea îşi amîna deschiderea pînă la începutul anului 1946. Familia mi-o lăsam deocamdată la Sibiu. Ajuns la Cluj, mă văzui nevoit să trag la una dintre clinici, unde întîmplător am mai găsit o cameră liberă.

Soseam cam pe la amiază, dar mă lungii, îmbrăcat cum eram, pe pat, să mă odihnesc de oboseala drumului, de oboseala unui drum ce începuse parcă mult înainte de a pleca de la Sibiu. Somnul nu voia însă nici acum să mi se înfiinţeze subt pleoape. O senzaţie de frig mi se răspîndi pe toată întinderea epidermei, subt care fiinţa ardea totuşi. Discuţiile cu Simion, acelea cari au premers «ceasului rău», îmi reveneau în minte, încă o dată, încă o dată, şi încă o dată. Era ca o învîrtire pe loc a conştiinţei, care, prin natura ei, nu trebuie să stea locului. Unele gînduri luau formă obsesivă; în jurul lor se iscau vîrtejuri de luciditate. Şi după ore de frămînt plumburiu, într-o cameră tristă, de clinică, prin faţa căreia răsunau paşi de surori şi de bolnavi ieşiţi în cîrji, îmi amintii, printr-o reacţie faţă de mine însumi, că poate mi-ar face bine o vizită la doamna Octavia Olteanu, care trebuia să fie în localitate. Adresa îmi era ştiută. M-am dus pe la ora cinci după amiază, s-o văd. Cînd am intrat, doamna Octavia era îmbrăcată de stradă. Voia tocmai să iasă în oraş. Cu ochii ei vii, cu faţa de-o paloare, ce se accentua în clipa revederii, Octavia era neapărat frumoasă.

«Cînd ai sosit?» mă întrebă ea, fără a-şi mai putea stăpîni emoţia.

«Pe la amiază», răspund.

«De ce n-ai venit la noi? Prevedeam că te vei întoarce la Cluj, zilele acestea, şi în penuria de locuinţe ţi-am pregătit o cameră la noi», căuta ea să mă înduplece.

«Va trebui să rămîn cîtva timp la clinică, nu mă simt tocmai bine», i-am răspuns şi după o tăcere scurtă, am adăugat: «Pe urmă vom mai vedea. Neapărat că aş fi foarte îngrijit aici».

Şi am trecut la ceea ce mă ardea. I-am arătat în fraze sacadate, rostite cu un glas, cînd prea tare, cînd prea stins, cu glas de clopot sfîşiat de vînt, pătania mea din ultimele zile.

«Da, am auzit», zise ea, «să ştii că adeziunea ta a produs o impresie dintre cele mai dureroase asupra opiniei noastre publice. Noul partid este după toate semnele, o formaţiune la remorca partidului comunist, o încercare de a induce în eroare obştea românească».

«Şi eu cred acelaşi lucru. Nu mă feresc s-o mărturisesc. Am căzut într-o cursă. Am fost îndus în eroare cu privire la natura partidului, ce avea să se înfiinţeze». Şi tăcui iarăşi. «Nu mai dorm de atîtea nopţi. Nu e bine», mai adaug apoi, făcînd un gest, prin care-i dau a înţelege să vorbim despre altceva.

Octavia luase în sfîrşit loc, eu mă aşezasem într-un fotoliu încă din momentul revederii. Aparent îmi păstram calmul, dar anevoie, căci tulburarea mea răbufnea în cîte-un gest necontrolat. Arătam probabil extrem de obosit. O umbră de îngrijorare peste faţa Octaviei:

«Ştii, am o întîlnire. Dar nu mai plec. Vreau să stăm de vorbă». Mă adunam, cum se putea. Gîndurile o luau mereu într-altă parte. Palmele, în care îmi ţineam tîmplele, nu erau o frînă. Octavia mă urmărea, şi parcă începea să mă îmbrăţişeze cu privirea, şi pe urmă încercă să reia un alt fir întrerupt de mult:

«Groaznic am suferit, după despărţire, la Sibiu, şi mai ales pe urmă, aici, subt ocupaţia ungurească. Nu sosea de la tine nici un semn. O singură scrisoare mi-a venit».

Nu m-am scuzat pentru tăcere. Dar am sărit pînă la capătul cestălalt al firului, ce ea voia să-l lege iarăşi: «Şi uite, în ce condiţii de destrămare ne întîlnim din nou», îi spun, pe-un ton, parcă aş fi rugat-o să renunţe la explicaţii, cel puţin pentru moment.

«Eu aş continua să te iubesc cu aceeaşi putere, orice ar fi, chiar dacă ai deveni comunist», zise ea.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Nu e nici o primejdie să-mi trădez ființa», îi răspund, «mă găsesc, totuși, într-o cumplită încurcătură. Să vorbim despre altceva. Voiai să pleci. Vin altă dată, mîine. N-aș vrea să te lași așteptată».

«Aveam o întîlnire cu cineva. Îmi poartă un mare interes. Îl cunosc de pe cînd lupta împotriva nemților prin Tatra, de unde mă cam asalta cu scrisori, cu cadouri, prin soldați», mă lămuri ea, bagatelizînd, prin ton, personajul și circumstanțele despre cari îmi vorbea.

«Înțeleg. Coloneii și generalii au mare trecere astăzi», îi spun, încurajînd-o prin ton, să-mi arate mai de aproape, despre ce este vorba. Octavia nu nega, ci dimpotrivă confirma aluziile mele, printr-un zîmbet. Zîmbetul, care la femei este de obicei tăinuitor, era la ea ca o desfășurare de mărturisiri explicite. Eram însă și prea abătut și prea obosit de a mă ocupa de descifrarea unui zîmbet, care, în sine și prin sine, spunea mai mult decît orice cuvînt. Octaviei îi voi da însă prilej de vorbă, îndrumînd-o să-și deschidă sufletul în voie, și fără a ține seama de vreo susceptibilitate de-a mea. O întreb ce a făcut și pe unde a umblat cînd frontul a trecut pe-aci.

Octavia îmi descoperi că nu se găsea, atunci, la Cluj, fugise la Cojocna. Frontul se oprise cîtva timp, și ea avu ocazia să urmărească viața de tranșee, chiar prin preajma casei, în care se refugiase. Noaptea, ea se adăpostea în casă, dar ziua trecea de pe pragul casei de-a dreptul în tranșee. Știe acum ce este războiul. A învățat să urmărească chiar zborul obuzelor, după felul sunetului. Povestindu-mi despre cele întîmplate prin preajma ei în timpul «frontului», mi se păru dintr-o dată că Octavia îmi trăda unele trăsături de-ale firii ei. Mi se arăta că viața și întîmplările îi veneau în cale cerute parcă de ursita, ce i-a cîntat lîngă leagăn. Și mi se mai arăta ceva: soarta ei se complăcea desigur în aventură și spectacol. Impasurile în care ajungea, mereu, involuntar, erau cerute de ființa ei, ele aveau loc ca să se împlinească scriptura. Ajunsă în impas, Octavia nu se sfia să recurgă la mijloacele de seducție, ce-i erau la îndemînă unei tinere și frumoase femei. Avea experiența slăbiciunilor masculine. Și ea nu s-a dat înapoi să facă uz de experiența ei — nici în cursul luptelor cu noroc schimbăcios din preajma casei în care s-a adăpostit pe-o coamă de deal, la Cojocna. Prin soare și ploaie, prin frunze tomnatice, printre explozii de grenade și pocnete de mitralieră, ea pendula între noroiul tranșeei și încăperile casei ciuruite de gloanțe. Femeii, cu părul plin de moloz și de păienjeniș de pivniță, i se oferi în răstimpul unui epizod de cîteva ceasuri un fel de salvare, pe rînd și alternativ, după cum se alegea biruința unuia sau altuia, atît din partea unui tînăr ofițer neamț, cît și din partea unui ofițer român mai în vîrstă. Românul lua locul. Și apoi invers. Pentru ca la a treia repriză să rămînă învingător colonelul român. Aceeași femeie, care obișnuia să caute asemenea întîmplări tari și primejdioase, nu tocmai cu voie, dar printr-un îndemn al ursitoarelor, sta acum în fața mea: o tînără doamnă, mîndră de versurile patriotice ce le scrisese cu atîtea luni mai înainte, inspirată de apariția ofițerului român, care-i mai purta interes și cînd lupta prin Tatra, și, precum se pare, chiar și în momentul de față, cînd el se găsea în așteptarea Octaviei, pe undeva. Octavia îmi recita, cu vibrație patetică, din aceste versuri ale ei, sperînd să smulgă elogii din gura mea. M-am cules, ce-i drept, de prin văile depresiunii mele, dar numai spre a-i spune că cel mai dificil gen de poezie lirică mi se pare cel patrotic, și că nu cunosc reușite mai mari în acest gen decît vreo cîteva, la intervale de secole pe o întindere de două milenii și jumătate: Pindar, Petrarca, Hölderlin.

«Nu te supăra, draga mea, versurile ce mi le reciți, sunt ca de pe vremea luptelor românilor cu turcii, la Plevna și prin alte redute», îi spun. Octavia avea suficient umor să rîdă și ea de hazul ce-l făceam pe tema versurilor ei patriotice. Știa ea de altfel că nu eram eu omul care să se lase corupt în conștiința sa poetică; știa ea că nu mă las corupt nici chiar de propriile mele sentimente patriotice, cînd este vorba de aprecierea unui poezii, cu atît mai puțin de patriotismul oarecum hormonal al unei femei, care-și doza un nobil sentiment cu avînturi erotice de circumstanță.

«S-ar putea totuși», îi spun, «ca împrejurările istorice prin cari trecem să ne facă apți pentru o poezie patriotică de altă esență». Și încheiai degrabă orice discuție în legătură cu acest sfînt subiect. (Mai tîrziu aveam să aflu despre o slăbiciune aproape bolnăvicioasă a Octaviei: ea aștepta «recunoașterea» valorii versurilor ei din partea oricui. Și tot mai tîrziu aveam să aflu, în subsidiar, că o «recunoaștere» era în stare s-o exalte pînă la lepădare de sine. Deocamdată îi dibuiam slăbiciunea doar vag, i-o treceam însă cu vederea, socotind că orice poet suferă, mai mult sau mai puțin, de același morb. Vanitatea Octaviei — nu era pentru mine o piedică de a o privi cu simpatie. În cele din urmă, Octavia mai are, în afară de talent, și multe slăbiciuni, și atîtea alte calități feminine, datorită cărora poate să se constituie în motiv de interes și de atracție pentru orice bărbat încă nemortificat). În concluzie îi spuneam că lirica aceasta a redutelor o prețuiesc mai puțin decît alte caiete de lirică ale ei. Făceam cu aceasta aluzie la aleanurile ei oceanice, cari o îndeamnă uneori să-și danseze bucuriile și exaltările în fața oglinzii.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Acolo văd eu izvorul cîntecelor tale. Acolo, sau dincolo, în elanurile tale religioase moştenite de la mama ta. Mai întreţine şi acum corespondenţa cu stareţii de la Muntele Athos?»

«S-a curmat odată cu sfîrşitul războiului».

«Păcat».

«N-ai vrea să vii mîine la masă, la noi, la dejun?» mă întrebă Octavia, «îl vei cunoaşte pe soţul meu, care doreşte, de altfel, foarte mult, să te muţi la noi, în camera de către stradă. Ţi-am rezervat-o într-adins, şi ţi-o mai păstrăm cîtva timp, dar să te hotărăşti, căci sîntem mereu solicitaţi», îmi spune Octavia, în timp ce eu mă ridicai, ca să plec.

«Viu la masă», îi răspund, «dacă veghea şi conştiinţa nu-mi vor produce tulburări ce m-ar desfiinţa, căci vezi, această întîlnire cu tine m-a cam tulburat. Am glumit pe socoteala versurilor tale; nu trebuia — căci patriotismul tău, fiziologic într-un fel, e simplu şi clar, şi tu ai tăria de a-i face faţă. Pe mine mă cam macină ceva. Bănuieşti, probabil, despre ce e vorba. Şi n-aş vrea să viu la masă ca o simplă umbră. În dezbaterea şi în gîlceava, ce le am cu mine însumi, noaptea, ce se lasă, s-ar putea să fie hotărîtoare pentru viaţa mea şi pentru tot viitorul meu».

«În orice caz noi te aşteptăm», repetă cu insistenţă Octavia.

Şi am ieşit în noapte cu sentimentul că am ajuns la o răscruce, unde totul îmi era pus în joc.

*

O pîclă deasă se lăsase din Valea Someşului peste oraş. O negură grea şi plumburie, care-mi amorţea mişcările. Înaintam încet, trebuia parcă să învîng o împotrivire. Zbuciumul din ultimele zile m-a depărtat într-un fel de oamenii, cari altfel îmi erau totdeauna prezenţi. Ce-o fi gîndind Leonte despre fapta mea? Şi Ana Rareş? Bănuiesc ei ceva din frămîntul meu? El, care a fost de atîtea ori conştiinţa mea! Ea, care, de-un an şi jumătate, de cînd n-am mai văzut-o, se transforma tot mai mult pentru mine într-o existenţă simbolică şi în imagine înaltă a aspiraţiilor mele! Ei nu cunosc decît fapta brută, care, luată în sine, separată de tot ce i-a premers şi de tot ce pare a-i urma, apare ca o hidoasă tîrîşenie. Ei nu bănuiesc nimic nici din premisele şi nici din contextul faptei. Pe unde s-ar fi găsind acum? La Iaşi? La Bucureşti? În turbulenţa obştească pricinuită pe meleagurile ţării de evenimentele şi de prefacerile din ultimul timp, Leonte şi Ana şi-au pierdut orice urmă. Şi pentru sufletul meu ce mare nevoie aş avea de sfatul lor! Sau cel puţin dacă ar sta acum lîngă mine, în tăcere, ca simpli martori — ai contextului!

M-am înapoiat cu umerii aplecaţi, ca de-o mare povară, în camera mea de la Clinică. Şi, deşi era încă foarte devreme, pe la întîia schimbare de strajă, m-am culcat, Nu mă puteam încălzi subt păturile unui pat în care s-a bolit infinit, şi nici între pereţii goi şi daţi cu vopsea, ca să poată fi spălaţi. Vopseaua lucie da o senzaţie de frigorifer. Epiderma mi-o simţeam arzînd pe tot corpul, dar cînd mă zvîrcoleam, mă încercau fiori la orice atingere cu cearceaful de cînepă. Mi se agitau, subt farul luciditătii, alaiurile de gînduri. Şi-mi repetam a mia oară: în fond am fost atras într-o cursă — într-un moment de «absenţă». Dar de abia rosteam pentru mine însumi cuvîntul «absenţă», că acest cuvînt îmi apărea ca un foarte căutat eufemism. Poate că ar trebui să i se spună, totuşi, altfel acelei stări, în care am acceptat discuţia cu Simion Bardă. Drumul, ce mi-l deschidea ceasul rău, putea să însemne desigur o salvare a existenţei creatoare, dar — ce mai puteam începe cu ea, dacă drumul însemna o renegare? Îmi salvam într-adevăr existenţa creatoare? Sau îmi salvam numai existenţa? Absenţă? Nu. Altceva a fost. Situaţia îmi apăru clară şi în toată goliciunea ei: îmi salvam numai existenţa. Existenţa simplă, pe care de atîtea ori, încă din adolescenţă, la atîtea răscruci ale vieţii, am disprefuit-o. De atîtea ori în viaţă am fost adus să-mi arăt preferinţele, să aleg între existenţa simplă, singură, animală, şi existenţa creatoare, cu toate riscurile ei. Şi n-am optat oare totdeauna pentru cea de a doua? Cum se face că în ceasul rău, subt pretextul că aş alege existenţa creatoare, am ales existenţa pur şi simplu? Ce m-a orbit într-atîta ca să nu văd ce mai se pregătea? Nu cumva laşitatea mă făcea oarecum să privesc lucrurile printre gene? Acesta ar putea să fie adevăratul nume al aşa zisei mele «absenţe». Da, a fost o laşitate că am îngăduit să discut cu Simion Bardă, aşa cum am discutat. Un moment de laşitate, nu de absenţă, s-a furişat în dezbaterile noastre, făcîndu-mă să cred că drumul ce mi se deschidea ar fi posibil, sau chiar un drum al conştiinţei. Un strop de laşitate, mare cît o lacrimă, şi-a făcut jocul funest cu mine, acoperindu-mi ochii în faţa situaţiei date. Voi putea să scap din impasul în care am ajuns? Voi putea să ies din marasmul, în care desfăşurarea evenimentelor m-a azvîrlit? Poate, dar aceasta numai printr-o nouă hotărîre, care să anuleze isprava laşităţii, ce a pus stăpînire pe mine subt masca absenţei. Ajuns la acest punct al frămîntărilor, un alt alai de dezbateri pornea să mă pustiască. Îndemnul de a anula isprava putea să mă ducă pînă la hotărîre şi pînă la faptă. Şi apoi?

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Care ar fi consecințele? Într-un fel sau altul: desființarea mea, ceea ce ar însemna și desființarea existenței mele creatoare. Trebuia deci să mă împac în primul rînd cu gîndul că pe linia existenței creatoare mi-am spus ultimul cuvînt. Ceasul rău a fost punctul de încheiere al acesteia. Eram acum luat de-o panică a spiritului. Să renunț la tot ce simțeam că mai am de spus? la toate alcătuirile ce așteptau să fie ridicate din mine? În această sfîșiere lăuntrică apucam repede să mă întreb: ce alcătuiri vor mai fi acestea? Fi-vor ele în stare să răscumpere lacrima, ce m-a orbit? Evident, cu atari întrebări o luăm pe drumul unei cazuistici sterile. Simțeam, în sfîrșit, că nu voi redobîndi liniștea și echilibrul sufletesc, decît dacă urc la altitudinea unei ținte, prin care să-mi înfrîng anxietatea de temelie a ființei, anxietate ce m-a manevrat să accept drept «posibil» un drum pe care conștiința îl vedea «imposibil». Recunoșteam în mine însumi — a cîta oară? — că existența creatoare, în numele căreia am alunecat în discuția cu Simion Bardă, era un simplu pretext, în dosul căruia lucrau instinctele și reflexele simplei mele existențe, care se dorea salvată. Nu mai găseam nici o scuză slăbiciunii mele. Se luptau în mine, acum, rușinea și cu spaima.

Și încă o noapte de insomnie trecu.

Și dimineața mă simții bolnav. Organic bolnav.O migrenă cumplită, cu izbucnire de sudori reci pe frunte, mă sili să mă ridic din pat. Străbătui camera în diagonală, de vreo cîteva ori, și, apoi, bălăbănindu-mă, larg, în toată amplitudinea dilemelor ce mă măcinau, mă întinsei iarăși pe pat. M-am intoxicat de mine însumi. Un singur lucru m-ar scoate din marasm: dispariția mea în neant.

În cursul dimineții cîțiva dintre membrii improvizați ai noului partid au încercat să ia contact cu mine. Desigur, în vederea acțiunii de organizare a noului partid. Căutau oare să ia contact cu mine după indicații primite de la centru? Probabil că da. Și nu-i exclus că veneau să-mi ofere conducerea noului partid pe-o întreagă provincie. Noul partid avea oricum nevoie de numele meu. Pe motiv de boală am refuzat să primesc pe acești membri improvizați ai improvizatului partid. «Nu voi sta de vorbă cu aceste lichele», așa-mi spuneam, mișcîndu-mi în tăcere buzele uscate. «Lichele», acesta era epitetul ce li-l dam pentru o faptă de care, într-un fel sau altul, mă făcusem eu însumi vinovat.

Nu m-am ridicat din pat spre a mă duce, precum promisesem vag, la masă, la familia Olteanu. Printr-o soră de la clinică am dat o telegramă soției mele la Sibiu să vie de urgență la Cluj. Credeam că în criza morală, prin care treceam, prezența ei îmi va face bine. Contactul, chiar și acela virtual, cu cei cîțiva intelectuali, ce doreau să mă vadă, agrava însă starea. Mă simțeam bolnav și-mi exprimam dorința să fiu lăsat în pace. Simțeam nevoia de a mă izola ca să-mi rezolv singur problemele de conștiință. A mai urmat o noapte de totală insomnie.

Dimineața sosi soția mea, care, încercînd să mă liniștească, se contamina, încetul cu încetul, alternativ de agitația și depresiunea mea. Cu inima strînsă ea ceru medicilor să fiu examinat. Se descoperea oareșicare revărsare de uree în sînge, dar altceva nimic. Asemenea revărsări de sucuri inoportune în sînge am mai avut în viață, dar fără simptome neliniștitoare. Acum acest aspect fiziologic îmi venea oarecum bine: puteam să mă declar bolnav și să cer un lung concediu. Un lung concediu, pînă la sfîrșitul anului universitar, sau chiar și mai mult.

*

Cîteva zile mai apoi plecam cu soția mea din nou la Sibiu, cu intenția de a ne îngriji de-un singur lucru: să ne readucem, pe-o cale oarecare, somnul, în ființa noastră. Vom încerca să-l ademenim cu pulberi albe, prudent dozate, sau chiar cu descîntecul autosugestiei. Izgonisserăm somnul din noi printr-o defecțiune a cugetului, eu din pricina vinei de a mă fi lasat copleșit de-o clipă de absență a vegherii asupra mea însumi, ea din pricina vinei de a se crede părtașă la vina mea. Era probabil, deci, încă de atunci, că nu ne vom putea readuce somnul în casă, decît tăindu-i pîrtie, printr-o reacție de natură tot morală. La Sibiu m-am închis în casă, să-mi consum criza și să-mi deznod conștiința între cei patru pereți. Mă complăceam subt scutul boalei, căci subt pretextul acesteia puteam să mă izolez.

În val-vîrtejul zbuciumului lăuntric reveneau aceleași gînduri: unde am greșit? Cum voi putea să ies din viltoarea, pe apele căreia luciditatea de-o excesivă acuitate, cu toate că nespus de obosită, mi se învîrtea pe loc?

Într-una din zile sosi Simion Bardă la Sibiu, pe neașteptate. Urma să țină în sala Teatrului local o conferință despre programul și rostul noului partid. Am trimis-o pe Dora la conferință. Mai mult ca să-l poftească pe Simion pînă la noi, decît să asculte o conferință în legătură cu ceva ce alungea somnul dintre zidurile noastre.

Simion veni. Aflase din zvonuri, cam încurcate și contradictorii, despre starea în care mă găseam, și-și făcea drum pînă la Sibiu nu atît pentru a ține conferința, ci pentru a sta de vorbă cu mine. Simion îmi recunoscu chiar din primul moment al întîlnirii că noul partid

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

n-a prea ieşit după chipul şi asemănarea aceluia despre care îmi vorbise şi pentru care îmi ceruse adeziunea. «Dar», spunea el, «în împrejurările actuale nu se putea face altceva». Şi-a dat seama despre acest lucru de abia în cursul adunării celor cîtorva sute de «burghezi», cari puneau bazele noului partid. Din punctul de vedere al atitudinii reale, ce o lua adunarea, înfiinţarea noului partid avea semnificaţia unei totale capitulări. Programul stabilit nu e în stare nici măcar să camufleze jalnica realitate: noul partid care o lua la drum cu surle şi tambale, nu era altceva, decît un loc de întîlnire, relativ comod, al tuturor burghezilor cari doreau să moară de moarte naturală. Erau chiar cuvintele lui Simion, care îmi mai şoptea pe tonul unui uşuratic şi cinic realism: «Ceilalţi burghezi, cari vor continua să rămînă în cadrul partidelor istorice, vor muri de moarte nenaturală, în lupta de exterminare, ce se profilează la orizont». Într-adevăr, tocmai pe-atunci începeau să se ţină, pe ici, pe colo, pe la oraşe prin mahalale, dar şi la sate, adunări populare în vederea viitoarelor alegeri parlamentare. Adunările vechilor partide erau de obicei risipite de către muncitori, ce tăbărau cu ciomege şi cu drugi de fier asupra oratorilor de orientare «istorică». Capetele sparte simbolizau ideologia desuetă, care, după părerea lui Simion, nu mai avea nici un drept la viaţă.

Conversaţia cu Simion o începeam domol, pentru ca apoi, subt formă mulcomă, să-i înfăţişez şi lucruri tari. I-am spus: «Ştiu că ai avut cele mai bune intenţii, întrucît mă priveşte. Trebuie să recunosc că ai încercat să mă „salvezi", dar hotărîrea de a adera la noul partid eu nu mi-o pot aduce în acord cu conştiinţa. De-o lună şi mai bine mă frămînt, luat de-un vîrtej ca de obsesii, şi într-o stare de nesomn fără capăt şi fără deznodămînt. Nu pot în nici un fel să asimilez conştiinţei mele faptele petrecute. Şi simt că nu voi ieşi din acest vîrtej, decît dîndu-mi demisia din noul partid, la a cărui constituire programatică şi la a cărui organizare nu am participat de altfel cu nimic».

Simion părea zguduit de cele ce auzea din parte-mi. Şi aceasta o înţelegeam după neliniştea ce-l cuprinse. Încerca prin noi lămuriri să mă reţină de la cele ce intenţionam a face. Se scuza, într-un chip, recunoscînd că partidul s-a născut în afară de previziunile sale, dar în acelaşi timp îmi arăta şi riscurile unei eventuale demisii.

«O demisie a D-voastră în faza de organizare a partidului ar fi o lovitură catastrofală pentru cei ce au înfiinţat partidul. Gestul D-voastră ar putea să fie socotit ca o declaraţie de non-solidarizare cu mişcarea, care se găseşte în fruntea revoluţiei pe cale de a institui o nouă orînduire». Aşa îmi vorbi Simion. În replică i-am arătat că am cîntărit toate acestea pe toate feţele, că am învins în mine ce aveam de învins, că mi-am şters lacrima ce m-a orbit, că sunt împăcat cu tot ce ar putea să urmeze, şi că-l rog să anunţe preşedinţiei noului partid demisia mea. Am întins lui Simion scrisoarea ce-o alcătuisem, înainte cu cîteva ceasuri, imediat după ce luai cunoştinţă de promisiunea sa de a trece pe la mine: «Deoarece nu te pot dezavua că mi-ai anunţat adeziunea la noul partid, care a ieşit cu totul altfel decît cel plănuit de închipuirea noastră, primesc să motivez demisia mea cu boala, care îmi face cu neputinţă orice participare la viaţa politică. Acesasta o scriu şi în scrisoare. Personal — poţi să le arăţi şi adevăratul motiv: nu pot asimila conştiinţei mele — cele petrecute!»

Simion Bardă a ieşit din casă cu ochii în lacrimi şi cu promisiunea că va proceda potrivit dorinţei mele. Era ultima dată că-l mai vedeam. Căci încă în cursul lunilor următoare, el avea să fie trimis în străinătate în calitate de consilier la o foarte importantă legaţie a ţării noastre, din occident.

S-a făcut că în noaptea aceea am dormit cîteva ore. M-am trezit, întîia oară după atîtea săptămîni, fără de junghi în coşul pieptului, fără de junghiul care mereu mă trezea de cîte ori se întîmpla să alunec spre somn. Şi puteam dintr-o dată să gîndesc fără încordare la atîtea din motivele ce avuseră pînă ieri darul de a-mi grăbi zvîcnirile inimii. Imaginam fel şi fel de izbelişti, măsuri de teroare fizică, de care aşi fi putut să fiu atins din partea acelora cari, pentru poezia mea mistică şi metafizică, mă puneau în rîndul criminalilor de război sau al trădătorilor clasei muncitoare. Toate, fără deosebire, mă lăsau rece şi nepăsător. Cît priveşte noua mea hotărîre de a înlătura orice echivoc ce ar mai pluti în jurul atitudinii mele «politice» am încheiat socotelile. Mi-am rezolvat, cu o lovitură ce tăia nodul, problemele de etică intimă ce mă munceau. Nici chiar simpla «existenţă» nu mă mai interesa, din moment ce am izbutit să-mi iau rămas bun de la «existenţa creatoare». Iar la aceasta renunţam, după părerea mea de-atunci, oricum: şi aşa, şi altfel. De-o existenţă creatoare nu mai speram să mă bucur vreodată, în nici un fel, nici ca membru al vreunui partid, nici ca om în afară de orice partid. În focul problematicii intime, sau de sens general, sufletul meu s-a călit, devenind steril ca pămîntul ars.

*

Somnul mi-ar fi revenit, încetul cu încetul, şi cu el liniştea, dacă viaţa n-ar doza înaltele ei drame cu fapte mărunte, şi cu unele foarte meschine, de-ale locului, de-ale zilei, de-ale curţii, de-ale ceasului. Într-adevăr, fapte cu totul «casnice» interveneau destul de ener-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vant de la o vreme, ca să-mi întrerupă odihna de noapte. Proprietara casei unde locuiam, profesoară de zoologie la un liceu de fete, se hotărî să țină pentru găinile ei un cocoș, și aceasta chiar subt ferestrele mele, la parter. La ceasuri fixe cocoșul mă trezea cu un strigăt ce-mi intra ca o lamă de cuțit în inimă. Pe la două noaptea somnului meu i se punea capăt, și Doamne! cît de binefăcător mi-ar fi fost lăudatul somn în lunile de refacere sufletească Protestam, în fel și chip, prin scrisori glumețe în versuri sau prin adrese tragice trimise la etaj proprietarei: ceream desființarea cocoșului. Demersurile mele rămîneau, din păcate, zadarnice! Proprietara voia să ne silească pe această cale la mutare. De ce nu luăm drumul universității la Cluj? — ne întreba ea prin fata de serviciu. Știa ea prea bine că sunt în concediu, dar se îndîrjea să-și țină cucoș la curte și motiva muierește, după o știință populară, cu aceea că, altfel, găinile nu ouă. Aducea mărturie și părerile savantului sovietic Pavlov cu privire la rolul scoarței cerebrale în reflexul condiționat. Din parte-mi o asiguram că, după modestele mele cunoștințe de fiziologie animală, găinile ouă și fără cocoș. Nu știu cum mi-o fi răstălmăcit spusele, dar după vreo cîteva zile auzeam din oraș că doamna profesoară s-a plîns în anume cercuri că i-am adus injurii comparînd-o cu o găină. Lansat, cu multă bunăvoință, din același izvor, pornise să circule prin oraș zvonul că boala de care sufeream ar fi o gravă «psihoză». Și zvonul se răspîndea în cele mai deșănțate versiuni, luînd proporții tot mai spectaculoase, pe toată întinderea țării. Confrați întru ale literaturii născoceau la București altele: că vizitatorilor ocazionali le-aș cere închinare ca o întrupare aievea a sfîntului duh! Eu, care de luni de zile nu mai acceptam vizita nimănui. — Zvonuri că, după ce mi-am ars toate manuscrisele, m-aș fi sinucis, umblau din gură în gură, cînd numai în oraș, cînd prin țară. Rude mai apropiate sau mai depărtate veneau din alte localități să se intereseze de starea mea. În asemenea condiții nu totdeauna lipsite de umor, îmi refăceam totuși temeliile somnului, pregătind, pe temeiul unui material mai de mult cules, cursuri universitare, pe cari nu aveam totuși certitudinea de a le mai ține vreodată. Intermitent mai aflam din oraș și alte vești cu privire la interesul obștesc ce mi se purta. Astfel, o dată mi se spuse că niște preoți, profesori de teologie, au ținut în taină, fără a fi rugați de cineva, o slijbă pentru însănătoșirea mea. Înginam în sinea mea că o atare slujbă nu poate să strice nimănui, nici celor ce o făceau. Altă dată a bătut la ușa noastră trimisul unei întreprinderi de pompe funebre, care-și oferea serviciile. Se zvonise încă o dată că aș fi decedat.

Sosea deci clipa să dezmint, prin simpla mea apariție pe străzile Sibiului, toate aceste basme. Într-o zi de început de primăvară, de-o căldură intempestivă, hotărîi să ies din izolarea ce mi-o impusesem. Cînd m-am prezentat la liceul frecventat de fiică-mea, spre a cere unele informații cu privire la situația ei școlară, am simțit prin birourile liceului o forfotă, șoapte, mirare, priviri curioase, dar și surîsuri bucuroase la vederea unui om care a murit și a înviat. Unei profesoare cunoscute, care venea fericită spre mine, spre a-mi spune un cuvînt de bune urări, i-am zis: «Vedeți, cam așa arată, în veston de primăvară și fără pardesiu, o întrupare a sfîntului duh. Înălțimea 1 m. 83, greutatea 76 kg». Profesoara îmi lua mîna între palmele ei. Îmi primea gluma cu o respirație de ușurare, se uita lung la mine, și parcă nu-i venea să creadă că mă vede, cum mă vedea.

IV

La începutul lui martie, cînd soarele începea să dea lumină mai înaltă, hotărîi să pun capăt hibernării. Iarna cea mai tulbure, mai haotică, iarna gîndurilor macerate, a grijilor și spaimelor, iarna coșmarelor treze se topea, în sfîrșit, gîlgîind puternic prin scocurile streșinilor. Vrăbiile gureșe, cu ciripitul lor proletar, încercau să se îmbăieze în nisipul subt care mai stăruia ghiața. Rigiditatea iernatică a naturii ceda totuși, și cu ea rigiditatea exagerată a conștiinței, care se complăcuse prea mult în conflictul ei de principii. Lumina sporea în dezavantajul beznelor.

Ieșeam acum în fiecare dimineață în Dumbravă, în plimbări lungi, pînă la lacuri, unde stăteam ceasuri printre stejarii seculari. Urmăream obiceiurile mistreților albăstrii închiși în țarcul său păduratic, precum și ale cerbului, care-și avea, într-altă arie îngrădită, adăpostul de scînduri. În mica grădină zoologică de lîngă lacuri erau urși și lupi, vulturi, fazani, feluri de iepuri, căprioare cu ochi prelungi ca migdala. Îmi plăcea, îndeosebi, să urmăresc creșterea coarnelor la cerb: răsăreau ca niște cotoare subt pielea nouă. Coarnele erau la început ca o simplă umflătură, apoi ca niște cucuie, pe urmă ca două bețe învălite în catifea. Adevărata priveliște începea cu ramificarea. Cerbul este cu adevărat animalul pădurii, el singur caută să imite, cu ceea ce se întîmplă pe creștetul său, înmugurirea crengilor, zbucnirea lăstarilor, zvonul sevelor.

În miezul lucrurilor se auzea, ascunsă, ca o furtună organică. Desprimăvărarea năvalnică mă copleșea. Iureșul neîngrădit mă contamina. Într-o săptămînă, două, trei, verdeața devenea belșug.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

De pe o potecă îngustă, neumblată, văzui odată și dansul șerpilor. Între niște tufe, într-o mică rariște a Dumbrăvii, un fosnet monoton, sfîrîitor, îmi atrase luarea aminte. Erau șerpi de apă care, ridicați aproape numai pe cozi, se mișcau ritmic, formînd un mănunchi în bătaia vie a soarelui. Tîrîtoarele își dezmînțeau traiul orizontal. Extazul lor erotic lua înfățișare de flăcări brune-verzui, ce-ar pîlpîi pe-o vatră. Mă oprii pe potecă. Și privii îndelung. Încercam față de șerpi o ancestrală sfială, dar imaginea mă țintui locului. Mă avintasem, desigur, prea adînc, prin desișuri. Pe-aici, șerpii nu fuseseră probabil niciodată stingheriți de trecători. Prezența mea, la cîțiva pași, n-avea să le tulbure extazul. Eram pentru ei un trunchi de copac printre alte trunchiuri. Am stat și am privit. Au și tîrîtoarele dansuri rituale? Acesta era splendid. Îmi amintea, în multe privințe, liniile și ritmul unor dansuri din neștiute temple indiene.

Cînd mă întorsei spre casă, duceam în mine dansul șerpilor. Întîmplarea fusese de-un bun și solar augur, căci acasă mă aștepta Marius Borza, vechiul meu prieten. Era în drum spre București, venind cu mașina de la o fermă ce-o avea la Mediaș. Se oprise să mă vadă. Zvonurile în legătură cu starea mea îl alarmaseră și pe el. După ce rezistase cu încăpățînare la asaltul veștilor, se dădu aproape bătut. Mă aștepta acum de vreo două ore și se pregătea tocmai să plece, cînd am pus piciorul în pragul apartamentului nostru. Dora se îngrijise în răstimp să-i alunge gîndurile negre. Întîlnirea, cu căldura surprizei, era ca o sărbătoare ce venea să consfințească desprimăvărarea tumultuoasă de afară. Marius mă luă între luminile ochilor, să se convingă însuși de starea mea, care nu era altfel decît o știuse de totdeauna. Mă trecu oarecum în revistă, și observai cum umbrele îngrijorării îi dispăreau de pe frunte. Pe măsură ce umbrele treceau, Marius începea parcă să mă mustre din ochi pentru basmele lugubre, ce se lansaseră, în ultimele luni, pe socoteala mea.

«În zadar te uiți la mine așa de mustrător», îi zic rîzînd, «au sunt eu de vină pentru cele ce semenii născocesc pe seama cuiva?»

«Am fost la Mediaș», îmi spune Marius, «la fermă, unde am pregătit totul în vederea unor invitații ce intenționez să le fac. Peste cîteva zile mă mut cu toată familia, de la București, la fermă. Vreau să vii și tu, căci în primul rînd pentru tine doresc să ne întîlnim. Vor veni Leonte de la Iași, pictorul Vlahu de la București, tot de-acolo perechea Marioara și Aron Stănculescu. Vreau să-ți lecuiești cugetul. E păcat să nu profităm de avantajele ce le oferă primăvara la țară. De altmintrelea celor întîmplate n-ar mai trebui să le dai nici o importanță, după ce ai izbutit să tai firul încîlcit de Simion Bardă. Atitudinea ta e mult discutată în cercurile de intelectuali din capitală. Și, după faza de nedumeriri, întorsătura dramatică a impresionat profund».

Vestea că l-aș putea întîlni pe Leonte, cu care nu mă mai văzusem de la Căpîlna, și despre care nici nu mai știam prea multe de atîta timp, mă determina să accept prietenească invitație cu o nerostită, dar bucuroasă mulțumire. După veselia de-o clipă a revederii cu Marius, sufletul meu fu, pentru cîteva clipe, din nou atins de umbre. Grijile și tristețea, ce mă luau, nu mai erau însă ale mele, ci într-un fel ale tuturor cari ne simțeam rude spirituale și prieteni. Cele ce avea să-mi spună Marius despre Leonte Pătrașcu îmi întunecau orizontul. Marius l-a întîlnit pe Leonte, nu de mult, la București. La minister începuse, tocmai atunci, să lucreze o comisie de «epurare» a corpului didactic universitar, Leonte se aștepta să fie epurat adică scos de la catedra de Istoria Filosofiei, ce-o ocupa la Universitatea de la Iași. Universitatea se întorsese la vatră, cel puțin parțial, din refugiul ei de la Alba-Iulia. Lui Leonte i se alcătuia un dosar, la îngroșarea căruia își dădeau contribuția diverși informatori, recrutați în parte chiar printre colegi de la faculate. Se sublinia, în referatele colegiale, îndeosebi incompatibilitatea dintre filosofia lui Leonte și filosofia unică și fără fisuri, ce se pregătea să-și facă intrarea masivă în universități. Informația ce mi-o da Marius era revelatoare într-un chip, căci *devansa* cursul evenimentelor. Calitatea oamenilor nu va mai fi judecată după criterii spirituale, ci după necesitățile și criteriile vieții de partid. De Partid, scris cu majusculă.

Marius mai adaugă: «Leonte vede de altfel în eventuala sa înlăturare de la catedră o concluzie logică a situației. L-am invitat la fermă. Dacă va fi epurat, poate să rămînă acolo cît i-a plăcea, pînă-și va găsi un rost. Dacă-ți convine poți să stai și tu acolo, cît dorești și cît te vei simți bine. În orice caz sper să-ți recondiționezi, acolo, somnul, în cîntecul privighetorilor». Și Marius își repetă stăruitor și cu deosebită căldură invitația de a mă duce la fermă.

Ne comunicam, în avalanșa de gînduri a conversației, lucruri, despre noi înșine și despre alții, ce de mult trebuia să le știm, dar pe care nu le știam dintr-o singură pricină: corespondența dintre prieteni a cam încetat, în timpul ce a trecut de la capitulare încoace. Corespondența s-a curmat în general. Din pricina cenzurii poștale ce s-a introdus, scrisorile

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

erau incinerate pe drum, probabil chiar de dorul, ce ele îl conţineau închis în plicuri, iar o cartă poştală avea nevoie aproximativ de trei luni ca să ajungă de la Sibiu la Bucureşti.

Stabilirăm, cu Marius, ziua şi ceasul cînd, pe la sfîrşitul lunii Aprilie, aveam să ne întîlnim cu toţii la ferma de la Mediaş. Planul era, deci, fixat, şi cele cîteva zile ce ne mai despărţeau de realizare erau pentru mine un plăcut preludiu. Marius purcese spre Bucureşti să ducă la capăt pregătirile necesare în vederea marii întîlniri, ce trebuia să coincidă cu avîntul verde şi deplin al primăverii, menit să compenseze, cel puţin în parte, depresiunile morale şi spirituale ale anotimpului.

*

Marius era cu vreo cîţiva ani mai tînăr decît mine şi decît Leonte. Pe cînd urmam clasele superioare ale liceului Şaguna de la Braşov, se făcea că Marius urca treptele de jos ale aceleiaşi şcoli. Ne cunoşteam deci de multişor, dar numai foarte tîrziu şi doar în timpul celui de al doilea război mondial ne-am împrietenit cu adevărat. Marius Borza era inginer, şi un intelectual de frumoasă cultură şi de larg orizont. Preocupările lui atingeau cele mai diverse domenii. Adept întru toate al filosofiei lui Leonte, el îşi împingea admiraţia pînă la fetişism. În disputele cu intelectuali de seama sa, el îşi încheia de obicei argumentele cu un: Leonte dixit. De-o inteligenţă de excepţional nivel şi negrăit de întreprinzător, Marius, reuşi să-şi înjghebeze pe diferite căi, cinstite întotdeauna, o situaţie materială de pizmuit. Trăia pasionat, identificîndu-se cu tot ce întreprindea. Ca inginer a colaborat, ani şi ani, la organizarea tehnică a exploatării gazului metan din Valea Tîrnavelor, conducînd toate lucrările de la biroul său din Mediaş. Subt conducerea sa conductele de gaz s-au întins de la Copşa la Sibiu, Făgăraş, Braşov şi pînă la Bucureşti. Reţelele luau proporţii cari, atunci, mi se păreau fanteziste şi de alură utopică. L-am întrebat odată pe Marius dacă nu va prelungi ţevăria pînă în iad, care s-ar încălzi desigur mai economic cu gaz decît cu păcură. Situaţia de angajat al unei întreprinderi, totuşi, nu-l prea mulţumea pe Marius. Şi astfel el trecu, fără a-şi părăsi slujba de la Mediaş, la fel şi fel de întreprinderi pe cont propriu, dintre care una îndeosebi îmi plăcu prin originalitatea ei; aceasta era, de altfel, şi întîia sa încercare. Marius puse temei, în regiunea Dumbrăveni, unei întreprinderi, de mari proporţii, de cultura ciupercilor. La Dumbrăveni erau date perfecte condiţii de natură a îngădui o atare iniţiativă. Pe-o vastă întindere a oraşului se înălţau cazărmi de cavalerie, ce furnizau gunoiul. Doi specialişti în cultura ciupercilor, amîndoi unguri, soţ şi soţie, care se pregătiseră pentru meseria lor în Franţa, îşi îmbiară lui Marius serviciile în vederea întreprinderii. Marius închiria o seamă de pivniţi în acelaşi oraş. Cei doi unguri fură angajaţi. Soţul era cultivator de ciuperci, soţia doctoriţă de boli de ciuperci. Gunoiul de la cazărmi, sute de care, a fost transportat şi pus în straturi groase în privinţele amenajate în acest scop. În scurt timp cultura ciupercilor luă un avînt incredibil. Marius îmi descria cu entuziasm straturile de ciuperci din pivniţele de la Dumbrăveni; ciupercile erau de toate mărimile, de la aceea a perlelor pînă la aceea a unor albe scăfîrlii de copii. Marius a organizat şi afacerea comercială, transportul şi plasarea. Capitala ţării avea să fie invadată de mîndrele şi sănătoasele ciuperci de la Dumbrăveni. Ingineria deveni pentru Marius, în cîteva luni, o corvoadă. El căuta să se scape de munca tehnică în salopetă, dar Societatea gazului metan nu se putea lipsi de serviciile sale, şi-i supralicita profiturile de la ciuperci. Izbucnind al doilea război mondial, întreprinderea de ciuperci căzu victimă: Budapesta, de unde cei doi specialişti unguri îşi aduceau sporii, a curmat furnizarea. De altfel era timpul suprem ca întreprinderea să-şi declare decesul, căci locuitorii oraşului Dumbrăveni, ne mai suportînd mirosul penetrant de gunoi de cai şi de ciuperci, ce ieşea din zecile de pivniţi, au cerut cu insistenţă serviciului sanitar să reteze într-un fel originala iniţiativă a lui Marius Borza. — Apucînd o dată pe calea întreprinderilor, Marius, «s-a spurcat», adică a căzut la patimă. Cu fantezia sa practică şi exactă, el avea să conceapă întreprinderi în serie, de tot soiul, mereu altele. Şi ascensiunea era urmărită de-un paradoxal noroc. Zic paradoxal, fiindcă toate întreprinderile sale eşuau pe rînd, terminîndu-se cu cîte-o altă întreprindere şi mai mare. Cu imaginaţia mea de poet nu înţelegeam acest urcuş, pînă cînd mi-l lămuri perechea Stănculescu. Aflai de la aceştia că o întreprindere cu adevărat serioasă nu era nici una dintre cele multe ale lui Marius, dar neîndoielnic una ce aparţinea soacrei lui Marius. Lui Marius îi curgeau de aci enorme profituri. El punea însă aceste profituri, printr-un joc arbitrar de contabilitate, în contul întreprinderilor sale, flatîndu-şi astfel orgoliul de mare întreprinzător. Soacra finanţa toate spleenurile fanteziei practice, dar numai pînă la un punct, a lui Marius. Şi Marius trecea la întreprinderi de tot mai impozant volum, şi mereu altele, deşi eşua în toate pe rînd.

Inteligenţa şi cultura, de care Marius se bucura ca de nişte însuşiri înăscute, apoi simpatia ce o inspira tuturor oamenilor cu cari el avea de lucru, cavalerismul şi cinstea în afaceri, creaseră în jurul său un aer de cuceritor. El avea timp pentru de toate. În cursul

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

războiului a ajuns consilierul cel mai de seamă la «Gazul Metan», și coproprietar în cele din urmă al unor faimoase întreprinderi din marea industrie de fier. Acum își clădea la ferma de la Mediaș și o fabrică de litargă, în care voia să pună la încercare virtuțile unei noi invenții pentru pulverizarea litargei, invenția unui mic și ingenios tehnician din localitate. Spuneam că Marius găsea timp pentru toate. Astfel, o mare pasiune a sa era vînătoarea. Marius era unul din maeștrii vînătorilor regale. În ciuda atîtor activități, ce-l risipeau, Marius suferea, totuși, de-un alean mai intim și mai esențial. Visul său de totdeauna era să-și găsească salvarea în actul creator de artă. Se dorea pictor. La patruzeci de ani Marius învăța meșteșugul de a ține paleta în mînă. Conștiința sa artistică, întemeiată pe-o sensibilitate înnăscută, dar și pe cultură, era însă neasemuit mai dezvoltată, decît putea să fie tehnica sa artistică, pe care se căznea să și-o însușească cu atîta întîrziere. Acest dezacord între aspirație și posibilități îl ținea într-un fel de permanent minorat față de sine însuși. Același dezacord îl făcea să problematizeze totul. Marius era mereu frămîntat. El se realizase ca om în chipul cel mai mirabil cu putință. Avea succes în viața materială. Căci în ciuda atîtor întreprinderi ce s-au prăbușit, Marius era acum, totuși, unul dintre cei mai de seamă industriași ai țării. Un noroc paradoxal l-a săltat din biruință în biruință. Avea doi copii dotați, sprinteni, o soție înțelegătoare, ea însăși foarte simpatică și de-o hărnicie fără pereche. Dar Marius, întreprinzătorul, omul de societate, îndrăgitul femeilor, iscusitul vînător, omul de cultură, pasionatul, strălucitul, caldul prieten, se simțea un neîmplinit. El se străduia să se împlinească în artă, în pictură.

*

Către sfîrșitul lui aprilie plecai la Mediaș. În aceeași zi sosiră și ceilalți invitați din toate părțile. Pe Leonte și pe pictorul Vlahu îi găsii la fermă. Marius venea el însuși cu perechea Stănculescu. Aron Stănculescu era inginer și profesor la politehnică, soția sa Marioara era doctoriță. La Mediaș sosiseră de mai înainte soția lui Marius, cei doi copii, și cu ei încă doi copii nemți, o fetiță cam de zece ani, și un băiețel cam de șase. Acești doi copii erau rămășițele libere ale unei familii germane. Capul familiei, un sculptor neamț rătăcit prin Transilvania, a fost dus, odată cu deportarea sașilor din Transilvania, în Rusia, în cursul iernii de după capitulare. Soția neamțului și copiii fură însă internați într-un lagăr, de la noi, Marius i-a descoperit. El obținu autorizația să scoată copii din lagăr și să-i aducă fără mamă, la ferma sa, spre refacere. Copiii, încă foarte transparenți și palizi, aveau să se refacă repede în condițiile de abundență alimentară de la fermă. Cei doi copii nemți rămași fără îngrijire părintească, au fost subiectul grijii noastre, a tuturor din această colectivitate umană, ce se așeza pentru cîtva timp la fermă, și îndeosebi din partea doctoriței Stănculescu. Marioara, femeie de-o frumusețe izbitoare, de-o inteligență și mai izbitoare, plină de temperament, ținea copiii subt ocrotirea ei. Afecțiunea ei se manifesta uneori subt forma unor înjurături de răsfăț: «O, bată-vă Dumnezeu să vă bată, nemțoilor! Dracu v-a pus să veniți pe-aici?!»

Sosirea și așezarea noastră la fermă, aveam să ne-o numim «descălicare». Cam a treia zi, după descălicare, către seară, înainte de cină, Marius ne oferea o audiție muzicală. Discuri cu muzică de Bach. Eram cu toții adunați în jurul căminului în care pîlpîia focul. Cu toate că ne apropiam de luna mai, seara ne ajungea răcoarea din Valea Tîrnavelor. Stam în fața flăcărilor și ascultam. Numai cei doi nemțișori lipseau. Erau ocupați cu jucăriile lor, în odăița de alături. Stam în fața flăcărilor și ascultam. Ascultam o cantată, în tăcere desăvîrșită ca de catedrală, cînd ușa ce da din odăița copiilor în holul larg, unde ne aflam, se deschise. Cei doi, fetița și băiețașul, își fac apariția, ca două ființe lunatice; ei se țin de mînă. Fata înaintează: «Bach! Bach!» Băiețașul, și el după surioara lui: «Bach! Bach!»

Ne-a rămas, desigur, tuturor în amintire această apariție a copiilor, cari recunoscură, din odăița lor, muzica, și ca la o chemare de negrăit trecură în ceastălaltă încăpere. Micile făpturi, copii rătăciți, și oarecum fără părinți, intrau în muzica lui Bach ca în patria lor. A fost vreunul printre noi, care să nu fi lăcrimat? Manifestarea atît de spontană și de firească a sentimentului apartenenței, manifestare ce lua formă de răpire, ne-a înduioșat într-atît, că Marioara le trase iarăși o înjurătură, ștergîndu-și ochii de-o lacrimă ce-o podidise: «O, bată-vă Dumnezeu, să vă bată, bestii ecstatice!» Era felul ei de-a-și rosti atît împotrivirea afectivă față de expansionismul teutonic, un sentiment al ei pe cale de a se stinge, cît și nestăpînita ei admirație față de poporul german, sentiment pe cale de a se înteți, de cînd acesta se prăbuși, oferind omenirii spectacolul unui amurg al zeilor.

Cîteva zile mai apoi, tot pe înserate, mă nimeream singur, în același hol. Băiețașul neamț se arătă și el, furișîndu-se din odăița copiilor, dar fără a spune cuvînt, căci mă vedea cufundat în lectura unei cărți și nu voia să mă deranjeze. Se duce, totuși, încet, foarte încet la pianina, din colțul holului, și prinde a bate clapele cu degetele firave. Se închega

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

într-adevăr o melodie, de-o extremă simplitate, dar nu copilărească. Un cîntec ca o implorare pe care probabil mamă-sa îl învățase. L-am lăsat să termine, și apoi închizînd cartea, îl întreb, mai mult ca să-l pun la încercare: «Ist das Bach?». Băiețașul se uită la mine nedumerit și nu știe ce ar putea să răspundă. Știe el bine că nu e Bach, dar parcă n-ar vrea să mă dezamăgească. Îi pun întrebarea într-o altă formă, ca să-i îmbin o ieșire din impas: «Ist das Bach oder nur ein Bächlein?». Băiețașul prinde semnificația jucăușă și glumeață a întrebării și răspunde cu surîzătoare sfială: «Das ist nur ein Bächlein».

*

Oaspeții eram, pe cît cu putință, împărțiți pe camere. Fiecare își avea odaia sa. Și fiecare venise la fermă cu gîndul de a termina vreo lucrare. Eu mă închideam, îndeosebi înainte de amiază, în odăița mea. Traduceam din lirica universală. Plănuisem o mică antologie, atît pentru plăcerea de a recrea în grai nou unele din cele mai frumoase poezii ale lumii, cît și pentru a-mi ispiti sunetul sufletului, care tînjea în sterilitate. Marius și cu Vlahu lucrau în hol, ei pictau sau desenau. Leonte, pe de altă parte, se plimba pînă la un pod de apă arhaic, acoperit cu șindrilă ca o casă: uneori îl însoțeam și eu.

Din conversațiile ce le aveam cu Leonte, între patru ochi, se desprindea mereu același stoicism în fața destinului. Atitudinea și expresia feței îi erau, totuși, schimbate puțin, în orice caz mai crispate decît le știam. Îngrijorarea ce ne-o purtam, cu reciprocitate frățească, ne îndruma să ne spunem gîndurile de cari am fost bătuți în răstimpul de aproape doi ani, de cînd nu ne-am văzut, și de cînd atîtea istorice fapte s-au petrecut. Ne regăseam îngemănați ca totdeauna. Leonte îmi spunea că, într-un ungher al inimii, el mai purtase, pînă în ziua capitulării germane, nădejdea surdă că ar mai fi fost cu putință o regrupare a puterilor ce se războiau pentru pielea planetei. Ziua de 9 Mai, ziua unei victorii, ce ne pecetluia soarta, venise deci pentru el nu tocmai dorită. E aproape un an de-atunci.

«Îți închipui, ce coincidență», îmi spune Leonte, «9 Mai! Tocmai în ziua aceea împlineam 45 de ani. Ziua natală mi se anunța în condiții echivoce, de biruință și de prăbușire. Se auzeau detunăturile de rigoare ale tunurilor, și bucuria, de circumstanță, a mulțimilor ce sărbătoreau marea biruință! Știi ce mi s-a întîmplat în ziua aceea? Dimineața, cînd ieșii din camera de baie, cu urechea la bubuiturile de tunuri, am dat cu fruntea într-un cui de cuier, aplicat pe ușă. Tocmai atunci, mă rog! Cred că de mii de ori mi s-a întîmplat să ies din camera de baie, niciodată n-am dat încă cu fruntea în cuier. Accidentul mi se întîmpla, însă, tocmai atunci, în ziua «victoriei», ce coincidea cu ziua mea. Mă alegeam din accident cu un șingeros cucui, chiar în mijlocul frunții. Unor atari accidente de obicei nimenea nu le caută vreo explicație. Întîmplarea, banală, dacă vrei, nu-mi da pace. Vrei să arunci o privire în străfunduri, ca să vezi cum s-a putut produce un atare fapt divers? Destinul, înscris în anatomia și în fiziologia ființei mele, mi-a rezervat, probabil, pentru acea zi o încercare de sinucidere. În ziua victoriei — a victoriei cui? — trebuia probabil, potrivit destinului meu, să-mi trag în frunte un glonte de revolver. Împrejurări secrete, neștiute, dar puternice desigur, au zădărnicit acest act. Și-atunci actul sinuciderii avu loc subt formă simbolică: mă izbeam, intrînd fără voie, cu fruntea într-un piron de cuier, ceea ce îmi lăsă, pe locul unde popa te unge cu mir, un semn șingeros, ca de glonte. Cicatricea o mai vezi. Dacă destinul nu mi-ar fi fost deranjat de cine știe ce împrejurări banale sau excepționale, el ar fi trebuit să se împlinească întocmai, în clipa aceea. Viața mea s-a încheiat, s-a încheiat *atunci*. De-atunci — mai trăiesc într-un fel, dar oarecum *fără destin!*».

«Sunt tulburătoare aceste adîncimi prin care mă porți», îi răspund, «se poate trăi — fără destin?»

«Sunt o ilustrare vie și concretă a acestui fel de a trăi», completează Leonte, «m-aș putea despărți oricînd de viața aceasta. Ceea ce se petrece cu mine și-n mine, dar și toate întîmplările, ce se încheagă subt ochi și în auz, îmi sunt într-un chip exterioare. Nimic nu-mi mai vine din destin, nici chiar suferințele. Iată de ce ele nici nu mai au intensitatea ce-ar trebui s-o aibă!»

*

9 Mai. Ziua natală a lui Leonte. Hotărîsem cu toții să nu facem nici o amintire despre ea, s-o lăsăm să treacă «neobservată». Ca să nu trezim în Leonte — umbrele. Dar hotărîsem să dăm acestei zile — un aer de veselie.

Am stat pînă pe la ora 10 în odăița mea. Am mai lucrat la traduceri. Marius intră, cu paleta în mînă, să mă cheme în hol. Acolo sta șevaletul, în fața căruia se trudise grozav în ultimele zile. Marius schițase un portret al Marioarei, și dorea să-mi audă părerea. În chestiuni de artă mă pricepeam probabil mai bine decît toți ceilalți oaspeți ai casei. Portretul schițat nu era lipsit de calități, iar pentru un diletant ca Marius, el dovedea chiar meșteșug.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Avem de-a face doar cu o schiță. Ca schiță lucrarea e desăvîrșită», îi spun lui Marius, «dar, dragă Marius, căci mai este și un „dar", lucrarea urmează să fie terminată. Secretul artei este să termini o lucrare, păstrîndu-i desăvîrșirea, ce-o are ca schiță. Schița ta este într-adevăr remarcabilă. Mă întreb dacă ea se datorește meșteșugului sau altui fapt».

«Asta-i ispravă cu „fapt"», intervine pictorul Vlahu. «Ți-a pus cineva „fapt" subt pernă, Marius!»

Se făcea, deci, în dezbaterea ce abia începuse, o aluzie și dintr-o parte, și din alta, la un «fapt». Și faptul ar fi putut să fie circumscris cam așa: Marius se îndrăgostise grozav în ultima vreme de Mărioara.

«Ceea ce». spun eu tare, ca și cum în continuare aș lega un gînd, «este cel mai sigur temei pentru orice creație de artă». Începutul frazei mele nu se lega de nimic — explicit. «Ceea ce», era un subiect suspendat, nu în gol, ci ascuns după rostiri gîndite, ce au rămas nespuse. Dar se înțelegea că fac aluzie la motivul esențial al interesului ce-l arăta Marius picturii. De la Vlahu, pictor apreciat și meșter consumat, Marius primea anume secrete tehnice ale artei. Ceea ce întreținea în Marius puterea de lucru, și ceea ce-l făcea să ducă un tablou pînă în faza de schiță reușită, era însă un «fapt vrăjitoresc ce i se pusese».

Doamna Marioara Stănculescu era o ființă foarte degajată în relațiile ei cu prietenii. Ca foarte multe doctorițe ea spunea lucrurilor pe nume și avea o viziune fiziologică despre lume. De-o extremă luciditate, ea știa totul, și știa, deși acest lucru nu părea s-o preocupe în mod deosebit, și ce înrîurire are asupra bărbaților. Își dădeau întîlnire în ființa ei toate calitățile ce le poate avea o femeie. La ea toate aceste calități erau însă ușor accentuate în sens masculin. La dispută se dovedea de nebiruit. Aron, soțul ei, profesorul și inginerul, care s-a ocupat îndeaproape cu problema fizicală a fulgerelor, și pe care din această pricină îl tachinam calificîndu-l drept cel mai de seamă «specialist în trăznete», era un om de-o blîndețe și de-o finețe, aproape feminine. Profesorul era un excelent cap științific, inginerul avea mai ales experiența electricității. Degetele sale erau ca niște antene, cu care el măsura sarcinile electrice ale oamenilor. Aron nu-și pierdea niciodată cumpătul în contactul cu semenii săi. Își adora soția și cu bună dreptate. Și pe bună dreptate el avea și o nemărginită încredere în ea. De altfel, nu se putea ca o femeie ca Marioara să nu fie mereu înconjurată de admiratori. Aron privea liniștit și îngăduitor la asalturile ce se dădeau soției sale. Marioara era atît de irezistibilă prin vădite ei calități temperamentale, de inteligență și frumusețe, încît nimenea dintre noi nu se mai mira de felurimea apreciatorilor, ce roiau în jurul ei. Aceasta era o situație oarecum firească. Pe de altă parte, Aron n-avea să fie niciodată dezamăgit de vreo urmare a îngăduinței ce-o arăta, căci Marioara, femeie de voință bărbătească, se pricepea să-și pună la punct admiratorii prea insistenți sau agresivi.

Într-o seară, după ce copiii se retrăseseră în odăițele lor, Marioara avea să ne istorisească ce a pățit cîndva, la București, chiar cu unul «dintre cei prezenți», adică cu unul dintre noi. Snoava astfel începută ne mări atenția și încordarea. Cum Marioara se pricepea să dea povestirilor ei întorsături palpitante, nu ne spunea chiar de la început despre care dintre noi este vorba, astfel că bănuiala putea să cadă asupra fiecăruia: asupra lui Leonte, asupra lui Marius, asupra lui Vlahu și, de ce nu? și asupra mea. Aron singur surîdea cu satisfacție neostentativă, parcă ar fi cunoscut întîmplarea ce avea s-o nareze Marioara. Eu, din parte-mi, nu mă simțeam vizat. Și de la început trebuie să mărturisesc că bănuiala mea cădea asupra lui Marius. Pe Leonte îl scoteam din capul locului din joc, căci sublim, cum îl știam, nu-l puteam implica într-o poveste care, după tonul Marioarei, promitea să fie destul de picantă. Iar pe pictorul Vlahu îl știam căzut la patimă doar cu damigeana.

«Ei, haide, continuă, Marioaro», o îndemn eu, «nu ne lăsa să așteptăm, după ce ne-ai ațițat imaginația». Toți cei de față insistau, dar Marioara și-a suspendat o clipă povestea, uitîndu-se la noi, drăcoasă:

«Să spun?»

«Spune», o întărită și Vlahu. (Vlahu nu este în joc, îmi spuneam).

«Dacă tu zici, haide, s-o spun!» Și Marioara își întinde cu candoare un braț pe după capul lui Vlahu, care ședea lîngă ea: «Aflați, deci că e vorba despre unul dintre pictorii noștri!»

«Adică despre unul dintre cei doi cari sunt de față?» încerc eu o precizare, în timp ce toți ochii, afară de ai lui Vlahu, se opriră asupra lui Marius.

«Da, desigur, și veți afla numaidecît care dintre cei doi a fost», începu Marioara să povestească. «Într-o înainte de amiază veni așadar pictorul la noi, la o oră, cînd știa că Aron nu este acasă. Îl apucase nu știu ce să-mi facă un portret. Cel puțin așa venea pictorul, cu acest pretext. „Bun," îi zic eu, ascunzîndu-mi perplexitatea. Și pictorul își așeză liniștit șevaletul, își deschise liniștit cutia cu culori. Și după ce mă așezai pe-o canapea să-i stau model el începu, liniștit, să lucreze. Atîta liniște îmi cam da de bănuit. După un timp mi se păru că pictorul ar fi, totuși, preocupat mai mult de prezența mea, decît de portret. Am pălă-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vrăgit cîte de toate, cam o jumătate de ceas, cînd, pe neașteptate, pictorul își lasă paleta și penelul, și vine să se așeze lîngă mine. Și fără de un cuvînt, omul, vă închipuiți, ia inițiative, cu toată puterea. Situația devenind, oricum, cam critică, mă împotrivesc. Nu-mi pierd eu cumpătul tocmai așa ușor. Și, femeie-bărbată, ce sînt, îmi luai omul cu vorba și cu blîndețea: „Bine, dragă Vlahule, chiar așa țărănește ți-o închipui? Fără pic de pregătire? Unde ți-e mintea și sufletul? Nu crezi c-ar trebui mai întîi să-mi faci puțină curte, să-mi trimiți flori, să-mi dai timp, să mă încinți, să mă aștepți la colț de stradă și eu să întîrziu, să te amărăști, și-n cele din urmă să vin totuși, și să te bucuri! Nu crezi?“ Și, închipuiți-vă, Vlahu se potoli ca bătut».

Cum Marioara povestea toate astea chiar în prezența lui Vlahu, am pufnit cu toții în hohote. Vlahu mai încerca și acuma să se scuze, se bîlbîia: era, mă rog, afumat. Aron rîdea mulcom și amuzat de felul cum Mărioara istorisea întîmplarea. Cît mă privește, mă minunai, totuși, cum un specialist în trăznete putea să privească lucrurile atît de domol. Omul cu atîta experiență a electricității avea o substanță nervoasă placidă. El zîmbea îngăduitor chiar și cînd își vedea nevasta sărutată, pe rînd, de toți bărbații colectivului ce se strînsese la fermă.

După ce Marioara își spuse ce-avea pe suflet, interveni în sfîrșit și Marius cu o prietenească mică răutate la adresa lui Vlahu. Dar să lămuresc intervenția lui Marius. Pictorul Vlahu, talent multilateral, se încercase cîndva și în proza literară, publicînd un roman autobiografic intitulat «Am plecat din sat». Marius nu se putea stăpîni să nu-i servească lui Vlahu o foarte la timp venită, fină ironie, și încheie seara presărată cu snoave: «Dragă Vlahule, cînd scoți o nouă ediție a romanului tău?» «Ce știu eu, dar de ce întrebi?» se nedumirește Vlahu. «Iacă așa», răspunde Marius, «mă gîndeam adineaori că la o nouă ediție, ar fi poate nimerit să-i zici: „Am plecat din sat, dar n-am ajuns departe“». Ironia lui Marius izbea în plin, dar Vlahu primi lovitura țărănește. El se ridică de la masă, rîzînd și fără vreun semn de supărare de hazul ce se făcea pe seama îndrăznelilor sale sătești. Vlahu își luă damigeana de vin, cu care venise din odăița lui, la masă. Scuza lui, că ar fi fost afumat, cînd cu întîmplarea povestită de Marioara, nu putea să fie valabilă. Vlahu nu se afuma niciodată, căci bea neîncetat. El obișnuia să bea fără întrerupere. Noaptea și ziua. Noaptea el își ținea damigeana cu vin lîngă pat. Dimineața, cînd trecea în hol, să lucreze, el își căra damigeana și și-o punea lîngă șevalet, iar cînd ne duceam cu toții la masă, el își aducea damigeana la masă. Vlahu era un țăran îmbrăcat «domnește», un talent foarte original, de-o vigoare rustică impresionantă, plin de surprize, mereu nou în ideile ce le dezvolta, un autodidact, care se orienta uluitor de just în problemele de artă, și care nu călca în strîchini, decît cînd i se-ntîmpla uneori să confunde erosul cu fiziologia. Plecase din sat cu vreo douăzeci de ani mai înainte și adusese cu el, chiar de la obîrșie, gestul priapic, pe care ezita să și-l recondiționeze în împrejurări de urbe, sau de metropolă.

*

Zilele treceau, aducînd mereu cîte ceva nou în viața «colectivului» de la fermă. Am adoptat, acum, dar mai mult în derîdere, această denumire pentru grupul nostru, căci termenul își făcea drum mai ales în presa și în broșurile ce apăreau cu nemiluita, pregătind pentru mari prefaceri opinia publică. Termenul de «colectiv» se potrivea de altmintrelea mai mult pentru orele noastre de destindere și pentru mesele la care ne aduna gongul sonor al casei. Munca serioasă continua individuală, în fiecare odăiță. Nădăjduiam să-mi întregesc pînă la capătul celor cîteva săptămîni antologia mea sumară, dar de înalte pretenții, din lirica universală. Poeziile, ce le transpuneam în graiul nostru, se adaptau de la sine, fără să vreau, la tiparul poeziei mele. Ele dobîndeau uneori o pecete atît de personală, că păreau ieșite din atelierul meu. În după amiezi plăioase aranjam uneori mici șezători, cînd citeam colectivului din aceste tălmăciri, ce le credeam suficient puse la punct spre a fi comunicate. Leonte îmi reproșa de fiecare dată că tratez originalele aproape numai ca pretext. Problema ce o ridica, era dacă niște poezii, transformate în așa măsură după chipul și asemănarea stihurilor mele personale, mai puteau să fie numite tălmăciri. Despre multe Leonte susținea că sunt creații personale, ce s-ar integra în opera mea poetică și că le-aș putea semna cu același drept cu care Eminescu a semnat Sonetul Veneției. Problema aceasta nu mă interesa cîtuși de puțin. Intenția mea era să dau poezie, care să nu pară traducere, ci să fie poezie. Simțeam o imensă satisfacție cînd puteam avea conștiința că am asimilat limbii noastre încă una sau alta dintre capodoperele liricei universale. Mă încerca un foarte mîndru simțămînt «imperialist», de cuceritor, care lărgește hotarele țării, văzînd cum poezia altor popoare cade cucerită, integrîndu-se graiului nostru. Acest simțămînt contrasta cu simțemintele de umilire față de condițiile istorice reale, în care trăiam. Era acesta un mod de a putea trăi sau mai precis de a «mocni» într-o patrie care a capitulat, și care schița pe planul culturii și al civilizației,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

al politicului și economicului, un început de dispariție de pe mapamond. Cît privește situația reală — era încă un noroc că aceasta nu ajungea totdeauna pînă în centrul conștiinței, ci se oprea, de obicei, pe undeva, la margini. Cînd însă conștiința prindea chiar în razele lucidității situația dată, îndurarea mă lua în stăpînire, fizic, pe la toate încheieturile. Atunci mă simțeam sfîrșit, și trebuia să ies din casă. Cutreieram în marș forțat drumurile, ca să scot din mine sfîrșeala sufletească. Nu mă întorceam în colivie, decît noaptea, tîrziu.

Se lucra de zor în colectivul nostru, parcă am fi prevăzut că ni se da ultimul prilej. După ore de trudă se întîmpla uneori să ieșim cu toții, să cercetăm toate ungherele și tainițele fermei. Treceam, de preferință, pe la prisacă, să ascultăm zumzetul harnic al albinelor, ce lucrau fără preget, adunînd mierea peisajului în fagurii secreți ai căsuțelor mici de lemn, clădite după toate regulile apiculturii, și răspîndite pe subt salcîmii încovoiați de povara florilor. Pe ici, pe colo, se tupilau, pe subt meri, coșnițe de nuiele, rămășițe din apicultura arhaică, acoperite cu o scoarță subțire de materie plastică, alcătuită din argilă și băligar. Făceam mai mulți, deodată, remarca, ce sintetiza o atitudine în fața vieții, că și în apicultură gustul nostru se simte atras spre arhaic. Preferam aceste coșnițe de nuiele, de-o formă organică, micilor căsuțe de lemn, construite cu rigla. Aceasta în pofida faptului că asemenea coșnițe se vădesc cunoscătorilor mai puțin practice, și în pofida faptului că la acestea culesul mierii implică procedee de-o cruzime incalificabilă: uciderea prin fum de pucioasă a întregului stup. De la prisacă o luam spre grajd. Pe ușă ieșea mirosul de băligar de cai, care excită nările citadinilor să se dilate pînă iau forma cercuale. Caii prindeau să necheze, de îndată ce ne simțeau apropiindu-ne. Și miresmele rustice tari ne transpuneau cu totul în viața mai presus de vîrste. În acest grajd creștea tocmai atunci mînzul, care se pricepea să fie cel mai frumos animal din cîte respiră pe glob. N-avea aripi, nici subt forma incipientă a unor cotoare, dar nimic nu-mi împiedica imaginația să vadă în el un pui de Pegas. Și senzația de catifea, cu nimic de asemuit, ce-o încercam cînd luam în palmă botul mînzului, mă ademenea să intru pentru o clipă în grajd, de cîte ori treceam prin curte.

Într-un alt colț al fermei se clădea, de luni de zile, la mica fabrică de litargă. Această fabrică era obiectul grijilor și atențiilor lui Marius în această primăvară. Planul lui Marius fusese ca mașinile să fie pornite a doua zi după sosirea noastră la fermă. Totuși, inaugurarea festivă, în prezența unor oameni atît de iluștri, cărora Marius ținea să le ofere o demonstrație, se tot amîna. Motorul avea să fie pus în mișcare peste «puțin» timp, care timp se tot lungea. Speranța că nici o surpriză neplăcută nu va interveni în buna funcționare a invenției pentru pulverizarea litargei, se menținea intactă. «Litarga» era pentru mine doar un cuvînt ce rima cu «targă», dar îmi iriga curiozitatea și imaginația, căci Marius lega nădejdi mîndre din cale afară de noua întreprindere industrială. Optimismul său tehnic, practic și afacerist, nu suferise încă înfrîngeri care să nu poată fi compensate prin profiturile și ajutoarele primite de la o soacră atotînțelegătoare. Încolțit de evenimentele de la 23 August încoace, Marius mai tresărea, totuși, cîteodată. Prevedea și el un termen, pe care istoria în plină desfășurare urma să-l pună spiritului de liberă întreprindere, capitalist și burghez. Marius credea, însă, că faza de liberalism avea să mai dureze în țara noastră cel puțin un deceniu, două. Acest optimism îl determina să se lanseze la construcția fabricii de litargă, al cărei produs era foarte căutat în atîtea ramuri industriale. În punerea la punct a fabricii de litargă se iveau la fiece pas noi dificultăți. Foarte anevoioasă devenise de la terminarea războiului încoace procurarea chiar și a celor mai simple piese de mașini. Cum inaugurarea solemnă a fabricii se tot amîna, și cum într-o zi văzui pe Marius ieșind din ea cu o expresie de enervare, am aruncat într-o doară pe cumpăna calmului sau aparent, o apreciere, ce voia să fie numai un joc de cuvinte: «Mi se pare că litarga e pe targă!» «Mi se pare și mie», răspunde Marius dîndu-mi ample explicații cu privire la invenția plănuită care se dovedește, acum, la probe mai susținute, nepracticabilă. Tehnicianul, om cumsecade, foarte conștiincios în toate ale sale, căzuse victima unei erori de calcul.

«Mai încearcă el să găsească o soluție dificultăților ivite», îmi arată Marius, «dar eu, ca inginer, îmi dau seama acum că dificultățile nu mai pot fi înlăturate. Neajunsul este de structură. Și-ți închipui că nu mi-e tocmai indiferentă această situație, după investițiile materiale destul de mari, ce le-am făcut cu clădirea și cu mașinile».

Neajunsurile ivite în sînul fabricii aduceau o grije nouă, cu gust de cenușă, în viața cotidiană a colectivului. Tehnicianul, autodidact, care propusese invenția, era un spirit născocitor. Totdeauna tehnicianul s-a dovedit om serios, în ale cărui idei te poți încrede. De astă dată eroarea speculațiilor sale tehnice ne era evidentă tuturor. Și apreciam cu toții eroarea drept iremediabilă. Zile de-a rîndul, însă, tehnicianul făcea de dimineața pînă noaptea tîrziu, noi încercări. Se mistuia, încît în scurt timp luase înfățișare de țîr. Marius n-avea încotro, îl lăsa să încerce, să mai încerce, să încerce iarăși, și încă o dată, și încă o dată.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pentru starea materială de mare industriaș a lui Marius demolarea fabricii de litargă ar fi reprezentat, desigur, o pagubă, dar nu așa de gravă ca să clatine în vreun fel ansamblul întreprinderilor sale. După enervări de cîteva zile, Marius se mai împăcă, de voie, de nevoie, cu acest eșec, iar colectivul nostru își reluă obișnuita activitate prin odăițe, plimbările pe la prisacă, și vizitele în grajd la mînzul întraripat.

Nu puteam să aflăm la ce lucra Leonte în odăița sa. Neîntrebat, el nu prea vorbea despre ale sale. Iar acum, nu știu din ce pricină, evitam cu toții să-l interogăm. Știam că poartă în minte proiecte mari de completare a sistemului său metafizic, dar acum nu lucra în acest sens, ceea ce se putea deduce și din faptul că nu scria. N-avea pe degete pata de cerneală de rigoare a celui care scrie. Într-o zi l-am iscodit, totuși, cu toții. Ne-a răspuns: «Nu lucrez. Citesc». Își adusese, în așteptarea epurării din învățămînt, o seamă de «broșuri» de la Iași. «Le-am cam terminat pe toate. Citesc — închipuiți-vă — broșuri menite să mă inițieze în doctrina marxist-leninist-stalinistă. Nu ca să mă conving de ceva, ci ca să văd ce ne așteaptă. Revelația și divinitatea au dispărut, dar a rămas organul Adevărului. Și organul Adevărului este Comitetul Central al partidului comunist din Uniunea Sovietică, sau mai bine zis exponentul acestuia: genialul. Este suficient să citești broșurile mișcării, ca să înțelegi sensul zilei de mîine, oriunde mișcarea ia puterea în mîinile sale. În zadar zîmbiți în fața acestor broșuri tipărite pe hîrtie făcută din scrob de plăcinte. Ele conțin noua profeție» Acestea erau lămuririle ce ni le da Leonte cu privire la lecturile sale. Toți cei de față am simțit un fior trecînd prin rădăcina firelor de păr, ce ne-au rămas nearse încă pe creștet. N-am insistat ca Leonte să ne comunice ceva din sensul evenimentelor și prefacerilor ce le vedea decurgînd cu puterea de concludență proprie unui perfect silogism din profeția scrisă pe hîrtie de scrob. Ar fi fost prea mult deodată.

*

O telegramă, expediată cu două zile mai înainte, ne anunța, de la București, sosirea la fermă a pictoriței Alina Stere, prietenă mai veche a doamnei Marioara Stănculescu, și bună cunoscută a celor mai mulți din colectiv. Numai eu nu avusesem încă prilejul de a o cunoaște. Cum telegrama sosi cu întîrziere, noul oaspete trebuia să nimerească în casă, din clipă în clipă. Marius a și plecat spre gară, să întîmpine pe Alina, ceilalți hotărînd s-o așteptăm pe loc.

Alina își făcea intrarea în casă cîteva minute mai apoi. Ne găsi pe cei mai mulți în hol, căci era ceasul destinderii, pe înserate. Alina era o frumusețe ușor trecută, o apariție stranie, care parcă își brava singură o sfială, pe care voia să și-o ascundă. Auzisem multe ciudate lucruri despre această pictoriță, fără îndoială excepțional dotată care lucra după capriciile unei inspirații de nedomesticit. Inegală în opera ei, totdeauna interesantă, ea putea să socotească ale ei cîteva izbînzi de-a dreptul geniale. Marioara aducea adesea vorba despre Alina și astfel, pînă să ne surprindă cu vizita aceasta la fermă, îmi și făcusem o icoană destul de vie despre ea. Nu de mult Alina căzuse la gîndul să plece în străinătate. Aceasta în condiții dintre cele mai neprielnice. Plecări în străinătate nu mai aveau loc decît subt forma evadărilor, implicînd cele mai grave riscuri. Cu pașapoarte în regulă nu mai plecau decît privilegiații sorții. Alina ținea morțiș să plece, ceea ce de altmintrelea orice intelectual român ar fi dorit de la șasiderea să facă. Și ea înaintă o cerere, pentru viza de ieșire, la comandamentul sovietic din capitală. Alina avea să fie chemată de vreo cîteva ori la comandament, unde fu supusă unui amplu interogatoriu asupra scopului călătoriei, asupra profesiunii ei, asupra trecutului și originii sociale. Cu neașteptată abilitate se strecură ea printre sutele de întrebări ale formularelor ce trebuiau completate. De la comandamentul sovietic ea ieși cu impresia că a cîștigat simpatia celor ce erau puși de pază ca nimenea să nu mai treacă prin cortina de fier ce se lăsa între răsărit și apus. Alina hrănea cele mai vii nădejdi că va obține viza dorită, ceea ce muritorilor de rînd li se părea ceva de domeniul fantasmagoriilor. Nici Marioara nu credea că Alina va obține cele dorite. Dar telegrama și sosirea aproape concomitentă a Alinei, o făcură pe Marioara să cadă la o bănuială: «Să știți că Alina are viza de ieșire. Altfel n-ar veni la fermă. Vrea să ne mai vadă încă o dată înainte de plecare. Probabil că pentru plecare are termen scurt». Aceasta era încheierea la care ajungea Marioara, care era, repet, o veche prietenă a Alinei, și în același timp doctorița și confidenta ei.

Alina Stere voia să plece, deoarece de cîtva timp își formase convingerea că în noile condiții nu va mai fi loc pentru ea în țară, nici pentru ea și nici pentru arta ei, care se întemeia pe foarte îndrăzneață stilizare și aspira la o viziune suprarealistă, într-un fel, despre lucruri. Alina se simțea în deplinătatea puterilor ei plastice. Ce-ar mai putea să facă ea într-o țară unde începea, în chip oficial, reacția împotriva oricărui element de stil în artă, pe motiv că stilul ar fi «formalism?» Și unde orice «formalism» era condamnat ca simptomul cel mai evident al putrefacției, în care a intrat societatea burgheză.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Alina, intrînd cu Marius, în hol, ne vestea cu cîteva cuvinte că are în mînă paşaportul cu viza de ieşire. Vestea incredibilă ne-a amuţit pe toţi pentru vreo cîteva clipe, căci fiecare dintre cei de faţă îşi imagina paşaportul salvator, care te trecea fără riscuri prin vămi mai anevoie de trecut pentru un om viu decît vămile văzduhului, prin care nu trec decît morţii. Nimenea dintre oamenii de ieri, şi cu atît mai puţin cei ce au izbutit să-şi facă un nume în societatea burgheză, nu se putea gîndi nici în vis la un exod din această ţară, intrată în sfera de influenţă a răsăritului şi încunjurată cu sîrmă ghimpată şi cu ogoare subminate. Tot mai mulţi dintre cei ce încercau să evadeze clandestin, erau împuşcaţi pe la spate, sau cel puţin prinşi, judecaţi şi osîndiţi la ani de muncă silnică.

Şi Alina obţinea paşaport în regulă, cu viză de ieşire din întuneric în lumină. Era într-adevăr de necrezut. N-am putut afla niciodată de ce mijloace a uzat această ciudată fiinţă, spre a obţine viza salvatoare. Alina era, firească, o fiinţă cu totul ieşită din «norma» oamenilor de toate zilele. Poate că într-o asemenea împrejurare s-ar putea căuta explicaţia reuşitei ei. Ea se prezenta şi în viaţa de toate zilele ca un caz cu totul aparte, după care trecătorii întorceau privirile clătinînd semnificativ din cap. Pînă şi îmbrăcămintea ei de stradă era, parcă, într-adins căutată, ca să atragă atenţia. Sosea la fermă chiar în această îmbrăcăminte, ce părea uniforma unui ţar de pe vremuri. Purta căciulă de cazac cu o pană într-o parte. Cizme. Şi mă uit lung la ea: într-adevăr, un fel de haină, care n-ar putea să fie numită altfel decît uniformă de împărat. Lumea străzii bucureştene o credea ţicnită, şi atît. Alina era însă ţicnită numai în măsura în care era şi genială, adică excepţional dăruită cu har creator. Nu e cu totul exclus ca oamenii ne-ieşiţi din normă de la comandamentul sovietic să se fi arătat conciliaţi faţă de ea, ca pentru un om ieşit din «normă». S-a întîmplat nu o dată ca oficialitatea sovietică să fie îngăduitoare faţă de nebuni. Se ştie că oficialitatea sovietică a evacuat nu o dată casele de nebuni, lăsîndu-i să treacă peste hotare. O atare întîmplare, ce a produs stupoare, avu loc, pe cît ne amintim, după cedarea Basarabiei către Uniunea Sovietică. Ruşii au propus atunci ţării noastre un schimb de deţinuţi politici. Noi am dat căpetenii comuniste scoase din închisori, ei ne-au oferit cu dărnicie toţi nebunii evacuaţi din sanatoriile provinciei româneşti, ce a ajuns subt obîăduire sovietică. Ceva asemănător se întîmpla, probabil, în cazul Alinei. După părerea comandamentului sovietic, se ceda occidentului o «descreierată». Alina sosea la fermă foarte mîndră de succes: ea credea că cei de la comandament îi făceau hatîrul dintr-un fel de recunoaştere admirativă a geniului ei.

«Cel mai tîrziu peste două săptămîni voi fi în oraşul lumină», ne anunţa ea, «şi am venit să-mi iau rămas-bun de la voi». Alina avea să rămînă două zile la fermă.

A doua zi dimineaţa ne-am regăsit cu toţii în hol, unde s-a discutat asupra situaţiei. Alina era în foarte bună dispoziţie, avînd în faţa ei perspectiva plecării. Ceştialalţi, ne simţeam uşor intimidaţi, ca-n faţa unei fiinţe privilegiate. Am remarcat în cursul discuţiilor deosebita atenţie ce-mi acorda Alina, care mă urmărea cu ochii în toate mişcările şi gesturile mele. Îmi explicam interesul ei prin aceea că pînă ieri i-am fost un necunoascut. La un moment dat, Alina, desprinzîndu-se din discuţie, ia din mîna lui Marius penelul şi paleta. În două ore ea făcu portretul pe pînză, pe care Marius începuse să schiţeze o natură moartă. Alina făcu o demonstraţie de mare artă. Ea acoperi schiţa lui Marius cu un brun indiferent, şi cu o singulară putere de sinteză şi de viziune ea întruchipă pe pînză partea mea de spiritualitate, pe care fizionomia nu mi-o punea în lumină decît estompat şi doar în anume momente ale existenţei. Alina lucra cu o siguranţă de somnambulă. Pe pînza fixată pe şevalet îşi făcea apariţia nu un om, ci un spirit. Eram eu, într-adevăr, această fiinţă? Într-un chip da, şi poate că mai mult chiar decît puteam să fiu prin făptura mea, în carne şi oase. Arta portretistică are desigur un asemenea straniu acces spre esenţial, silindu-ne uneori să ne recunoaştem o identitate mai profundă şi mai ascunsă. Cei de faţă au rămas uluiţi de capodopera realizată în timp atît de scurt subt ochii lor.

«Ce-o să te faci, Alino, la Paris, fără de ţiganii tăi de la Bucureşti?» întrebă Marioara. Întrebarea nu era lipsită de temei, căci Alina avea pentru penelul şi pasta ei un subiect preferat: ţigăncile. Dar ţigăncile Alinei erau ca nişte faraoane sau prinţese din basm indian. Mulţi ani din viaţă Alina şi-i petrecuse prin bordeiele ţigăneşti din mahalalele bucureştene. Acolo, în viaţa de bordei sau de cort, în lumea greierilor, a focurilor subt cerul liber, a ceaunelor şi a graiului uşor cîntat şi hurducăit, după străvechi modele sanscrite, Alina era într-adevăr ceea ce părea să fie după ilara ei uniformă: împărătească. În mediul acesta Alina înflorea. În lumea aceea, ce o încunjura cu dragoste şi admiraţie, Alina scăpa de timiditatea, de care suferea într-un fel bolnăvicios, precum aveam să aflăm, după plecarea ei, chiar de la Marioara, doctoriţa atît de avizată în anomaliile sufleteşti proprii neamului femeiesc.

Alina n-ar fi putut în nici un chip să plece la Paris fără de a mai sta o dată de vorbă cu Marioara, într-atît ea se ataşase acesteia. Să nu uităm pe urmă că în anii aceia, ce

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

căutau să se prelungească fără termen, *a pleca în străinătate însemna nu «a muri puțin», ci «a muri de-a binelea»*. Pe vremea aceea era cu adevărat așa: un simțămînt al morții se instala între cei ce se despărțeau. Plecarea, după alte douăzeci și patru de ore, a Alinei, avea să ia înfățișarea sfîșietoare a unei rupturi, a unei prăpăstii, ce s-ar deschide, și peste care nici o punte nu se va mai așterne.

După plecarea Alinei, care trebuia să salveze dincolo de hotare ceva din virtuțile artei noastre, zile în șir nu mai vorbirăm decît despre ciudățeniile ei. Marioara ne destăinuia cîte-o frîntură din viața prieteniei, aceasta nu dintr-o indiscreție condamnabilă, ci mai mult pentru a ne arăta, nouă, intelectualilor de rasă, ce se ascunde adesea după fețele vizibile ale unor ființe excepțional dotate. Multe din aceste amănunte ale vieții Alinei le erau știute unora dintre noi, firește tot pe calea unor prietenești indiscreții din partea Marioarei, care însăși se nedumirea în fața cazului. Cel mai puțin inițiat în viața și-n straniile neajunsuri sufletești ale Alinei eram eu.

Cine și-ar fi putut imagina că Alina își îngăduia sau mai bine spus, își impunea diversele extravaganțe atît de izbitoare, numai dintr-un simțămînt de timiditate, ce-i era înnăscut?

Fusese cîndva o fată frumoasă Alina, dar dintotdeauna de-o bolnăvicioasă sfială La vîrsta, cînd, prin frumusețea pubertății, ce prindea să se pîrguiască, Alina începea să atragă ochii trecătorilor, ea, care nici mai înainte nu prea suporta privirile, se hotărî să înfrunte. Se înfrunte ce? Ochirile celor ce treceau pe lîngă ea și cari de la o vreme deveneau tot mai stăruitoare. Sfiala, neajunsul sufletesc, o condamna la suferință. Și-atunci Alina căuta mijloace de a se învinge. Ea hotărî să se îmbrace cît mai extravagant, și-aceasta într-adins, ca să atragă cît mai multe priviri, ce trebuiau înfruntate. Timiditatea, ce i-o comunicau ochii trecătorilor, Alina și-o înfrînse încă din anii creșterii, cînd formele îi erau scoase la iveală de cîntecul și descîntecul unor darnice ursitoare. De-atunci a rămas ea cu înclinarea de a se îmbrăca pe cît cu putință mai bătător la ochi. Acum, la patruzeci și cinci de ani, ea continua să se îmbrace tot atît de extravagant ca la cincisprezece, cînd în acest chip își biruise sfiiciunea de rod dat în pîrg. Așa ajunse ea, trecînd prin diverse faze vestimentare, la ipostaza de «împărăteasă». Alina mai avea însă să sufere în viață încă de multe alte anomalii, consemnate acum în cronica nescrisă, pe care a dat-o spre păstrare Marioarei. Adunînd colectivul de la fermă în jurul ei, Marioara avea să ne facă adesea lecturi din imaginara cronică.

O viață sufletească, sufletească și fizică, dintre cele mai neobișnuite se desfășura în auzul nostru. Marioara povestea cu vervă și colorat. Ea da întîmplărilor narate un relief vrednic atît de imaginația ei plastică, cît și de darul ei aproape actoricesc de a mima anume situații. Fapte și împrejurări, atitudini și reacții, se întruchipau din paginile nevăzute cu o superioară obiectivitate, fără de nici o urmă de fabulație răuvoitoare. Personajul principal al cronicii era, dimpotrivă, urmărit cu o simpatie pe care numai un scriitor ar putea s-o acorde figurilor celor mai interesante ale închipuirii sale. Aflam astfel că Alina a mai trăit cîndva, și anume în prima ei tinerețe, la Paris, orașul-lumină, unde trebuie să fi descins tocmai acum, cînd Marioara ne «citea» din cronică. Alina a plecat atunci, în prima tinerețe, la Paris, ca să învețe meșteșugul artei sale și să-și închege o viziune. Ea a lucrat în diverse ateliere și mai ales pe malul Senei, în jocul de lumini al apelor, în cari bătrînii pescari își aruncă undița, să prindă cîte un pește sfrijit după ore întregi de răbdurie așteptare și pîndă. Pe la vîrsta de optsprezece ani Alina a făcut cunoștința unui pictor german care, subt un pseudonim romanic, își creease o faimă de invidiat printre pictorii moderni ai Franței. Acest pictor, unul dintre cei mai de seamă ai vremii, avea s-o îndrume pe Alina. Subt controlul meșterului, care permitea o dezvoltare liberă, fata avea să se găsească pe sine fără prea multe dibuiri. S-a întîmplat apoi ceea ce era destul de firesc să se întîmple. Într-o bună zi pictorul avea să se declare încins de arzătoare patimă față de prea-frumoasa și excepțional dăruita sa elevă. Și apoi, nu peste mullt, el avea s-o ceară în căsătorie, ceea ce tînăra pictoriță nu putea și nici nu avea cum să-i refuze, din moment ce la un cuvînt al maestrului comisiile cele mai pretențioase ale expozițiilor pariziene începură a-i solicita tablourile. Ea se simțea îndatorată pentru lansare, și deveni soția pictorului. Totuși, după contractarea căsătoriei cu faimosul pictor, timp de opt ani Alina s-a îndîrjit să i se refuze ca femeie. Nu era o îndîrjire ce s-ar fi putut motiva prin vreo aversiune. În pragul dăruirii ea era, de fiecare dată, cuprinsă de-o panică, ce se declanșa automat. Panica aceasta se explica nu atît prin timiditatea ei de totdeauna, cît mai ales printr-o întîmplare aparte, prin care Alina trecuse pe la vîrsta de doisprezece ani. Fetișcana, ce începea să înmugurească, era să cadă victimă unei încercări de siluire din partea unui necunoscut. Încercarea de pe vremuri, ce-i mai da palpitații și după atîția ani, n-a depășit limitele și semnificația unei încercări, dar fata s-a ales, după șocul nervos, cu urmări de cari avea să se resimtă atîta timp. Atitudinea ei față de genul stăpînitor în lume a fost deviată de la tiparul firesc. Și astfel, căsătoria cu pictorul german rămînea neconsumată. Alina stăruia în neînduplecare față de patima dezlănțuită a so-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ţului. De aci o seamă de neajunsuri. Se mai întîmpla că pictorul german, ascuns subt un pseudonim, să fie în acelaşi timp de-o gelozie mai mult romanică decît germanică. Adeseori pictorul trebuia să plece de-acasă cu lunile, pentru a lucra, în vederea expoziţiilor, de la care ţinea să nu lipsească. În atari împrejurări pictorul se nevoia să ia măsuri preventive şi în tocmai ca-n bunele vremuri medievale ale imperiului roman al naţiunii germane, credea că trebuie să aplice soţiei sale, care timp de ani nu avea să i se dăruie ca femeie, o centură de castitate. Şi cheia o lua cu el. Alina, care nici ea nu era prea împăcată cu sine, îndura cu resemnare un atare tratament, care-şi avea avantajele sale, căci astfel cel puţin ea scăpa pentru un timp de insistenţele zilnic repetate de cîteva ori ale soţului, care se topea nebuneşte între dorinţă şi panică, între sete şi refuz. La întoarcerea soţului, după luni de despărţire, Alina era din nou supusă caznelor unei pasiuni nesatisfăcute. În faţa insistenţelor, refuzul se declanşa automat cu o putere pe care nici o obişnuinţă n-o estompa. După opt ani de învîrtire în cercul vicios al unei castităţi impuse prin automatismele secrete ale vieţii, căsnicia se desfăcu. Alina se întoarse în ţară, hotărîtă să se dedice cu exclusivitate picturii. Cîteva expoziţii anuale au avut darul s-o lanseze, creîndu-i o reputaţie din cele mai bine stabilite: ea era pictoriţa-minune. Inegală, căci picta în grabă şi prea mult; genială prin cîteva reuşite, ce se impuneau fără discuţie, autoarea unui stil, care era al ei şi numai al ei. De-o sensibilitate primitivă şi rafinată în acelaşi timp. Plină de spontaneitate. Vizionară. Uneori poate că prea decorativă. Aceasta era arta ei. Dar viaţa? Problema raportului dintre sexe o preocupa pînă şi în visuri. Iar după desfacerea căsniciei, problema aceasta o preocupă tot mai mult. Era conştientă de vraja ei, dar avea şi o anume luciditate cît priveşte starea ei erotică, difuză, care la orice atingere cu un bărbat se rezolva în irezistibilă panică, jalnicul deznodămînt. Dar oare nu izbutise ea să-şi înfrîngă la vîrsta pubertăţii o timiditate de natură de asemenea bolnăvicioasă, prin simple eforturi de voinţă şi prin hotărîrea de a brava? La vîrsta de treizeci de ani, Alina era în plenitudinea frumuseţii fizice şi arta ei mergea din izbîndă în izbîndă. La aceeaşi vîrstă problema relaţiei dintre genuri avea s-o cotropească pînă la obsesie. Şi ea luă, încă o dată, ca-n pubertate, hotărîrea de a «brava». Îşi adună voinţa toată în hotărîrea de a se dărui unui bărbat. Culese de pe stradă pe un necunoscut, şi-l aduse în atelierul, pe care ea din capul locului şi l-a aranjat cu mult instinct feminin pentru imaginare momente de exultare, ce se tot amînau. Necunoscutul, cam suprins de noul mediu în care intra, se adună dintre impresii vizuale şi olfactive, pregătindu-se cu mici agresivităţi şi cu jocul de rigoare de marea oficiere printre crini, dar cînd să intre în funcţie rituală, se trezi luat la pălmi, şi cu o grindină de pumni în cap şi-n coaste. Alina nu s-a putut menţine peste vîltorile tulburi, cari, ridicîndu-se din adînc, declanşau iarăşi automatismele ei sufleteşti. Ea căzu din nou pradă panicii. Necunoscutul buimăcit n-avea să înţeleagă nimic din toată izbeliştea, în care s-a lăsat ispitit. Se vedea snopit de-o femeie, care adineaori îl invitase la ea. Invitaţia fusese făcută, fără îndoială, cu un anume scop, ce putea să fie ghicit din expresia feţii femeii, şi din toată purtarea ei. Necunoscutul, intimidat ca un răufăcător, îndura loviturile pe tăcute şi se trezi dat pe uşă afară, şi în cele din urmă îmbrîncit, printr-un nou efort din partea ei, pe trepte în jos. El mai auzea doar uşa trîntită în urma lui, şi cheia scîrţiind în broască pe dinăuntru. Alina pornea astfel pe calea unei noi profesiuni, gratuite, fireşte. Căci de aci înainte, în fiecare zi, ea repeta cel puţin de două ori, cu alţi necunoscuţi, culeşi, fie de pe stradă, fie din parcuri, fie la cinematografe sau prin restaurante, aceeaşi poveste. Şi povestea se repeta stereotip. Necunoscutul adus în atelier făcea pregătiri, copioase sau mai sărace, după cum îl îndemna firea, în vederea pustiirii crinilor, dar la cele dintîi agresivităţi cu subînţelesuri de sex, Alina îi da replica: necunoscutul se trezea zdrobit în pumni, pe la coaste, stîlcit prin alte părţi, şi apoi îmbrîncit pe trepte în jos. O uşă trîntită cu zgomot marca de fiecare dată punctul final, după furtuna, ce dura un sfert de ceas. Zece ani a oferit Alina aceste inumane şi intolerabile condiţii vizitatorilor ei. Pictoriţa era încă tot frumoasă, dar făcuse la braţe, datorită acestor zilnice exerciţii de autoapărare, muşchi cu adevărat atletici. Ţărusul psihic de care era legată prin nodul panicii — se permanentiza. Pe la patruzeci de ani, Alina întîlni într-un restaurant pe-un necunoscut, care se dovedi mai românaş şi mai priceput decît sutele şi miile de bărbaţi atraşi în cursă mai înainte, timp de zece ani. Necunoscutul luă cu el două sticle de vin vechi, chiar de la restaurantul din care era «cules». Ajunşi în atelier, necunoscutul îşi îmbătă sfinxul, pînă la inconştienţă. Restul s-a aranjat apoi fără dificultăţi şi fără obişnuitele bătăi rituale. Alina fu astfel dezlegată. Ea începu o viaţă normală, cu pasiunea unei femei care douăzeci şi opt de ani a fost sclava unor dorinţi anihilate de-un automatism psihic, ce se instalase cîndva foarte anapoda în frumoasa ei fiinţă, desfigurînd o existenţă şi un destin.

Zilele petrecute la fermă n-aveau nimic din monotonia rustică a mediului. Trecerea Alinei printre noi fusese aidoma unui viscol de ciudăţenii. Despre trecerea ei aveam o dovadă concretă: portretul meu, o izbîndă a artei, cum nu puteam să mai sper alta la fel. Dar Alina

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

a mai lăsat, în afară de asta, o răvășeală în ființa noastră. Ea era paserea măiastră care scăpa dintr-o colivie mare cît țara, și-și lua zborul peste hotare. Noi rămîneam după gratii, ca să tînjim cu ochii în zare.

Era să uit; la despărțire Alina lăsă lui Marius un carton, un desen în peniță, făcut la repezeală. Era o priveliște de nuduri feminine, de-un dezmăț nerușinat și cu detalii de-un realism lubric și grotesc. Un desen prin care se șarja imaginația valpurgică a lui Marius, care putea să fie însă a oricăruia dintre bărbați. «Știu eu că pe drumuri de-acestea îți umblă visurile», îi zise ea lui Marius, cu un aer serios, ce contrasta timid cu imaginea pe care i-o făcea cadou. Marius atîrnă desenul, ce părea un apocalips al sexului, într-un cui, pe perete.

*

Într-un ceas matinal m-am nimerit în hol numai cu Leonte. I se înmîna o scrisoare, ce tocmai sosise cu poșta de dimineață. Leonte cercetă mai întîi felul scrisului și făcu un gest de plăcută surpriză, ca-n fața unei priveliști caligrafiate. Citi scrisoarea, păstrînd pînă la sfîrșitul lecturii — un surîs blînd. Așteptam să termine, în timp ce încercam să descifrez desfășurarea gîndului, din expresia feții sale.

Terminînd cu cititul, Leonte îmi spune: «E o scrisoare de la Ana Rareș. Se interesează la urmă de tine, cu o deosebită căldură. Unde ești! Ce faci!» Auzind numele doamnei Ana Rareș, cu totul pe neașteptate, nu mi-am mai putut stăpîni emoția. Nu mai știam de atîta timp nimic despre ea. Aș fi putut să aflu, desigur, multe lucruri despre perechea Rareș, de la Leonte, încă de la sosirea noastră la fermă. Dar de cîte ori încercam să-l întreb: Ce face Ana? — mă cuprindea o nesiguranță și îndrăzneala mă părăsea. Aproape doi ani trecuseră, de cînd n-am mai văzut-o pe Ana. Ultima oară o mai zărisem coborînd, în ziua de pomină, povîrnișul coastei deasupra grădinilor de la Căpâlna., Prin toate suferințele, depresiunile, insomniile, frămîntările, din ultimii doi ani, Ana Rareș fusese pentru mine, mereu, ca un salut din azur. Făptura ei se transformase pentru mine într-un fel de sub-ton permanent al ființei mele, identificîndu-se cu cea mai adîncă și cu cea mai intimă din aspirațiile mele. Gîndul la ea era o dimensiune a existenței mele. Pe Leonte nu îndrăzneam să-l întreb, ca să nu aflu eventual că nu mai este în țară, că a plecat peste hotare, ceea ce mi-ar fi tăiat respirația și mi-ar fi oprit sîngele în vine. Mă purtam cu nădejdea că într-o zi ea va apărea în chip neprevăzut în fața mea.

«De unde îți scrie?» îl întreb în sfîrșit pe Leonte. Înțelesesem după marca de pe plic că scrisoarea venea de undeva, din țară, și că nu mă mai aștepta o deznădejde, aflînd unde este.

«De la Iași. Încă de la Iași, căci probabil nu va mai rămînea mult timp acolo», îmi răspunde Leonte, dîndu-mi totuși la inimă junghiul, ce mi-l da mereu gîndul că chiar putea să plece din țară, nu cu pașaport în regulă cum a plecat deunăzi Alina, ci clandestin și cu toate riscurile inerente unei evadări. Leonte a înțeles din valul de paloare, ce mi-a năvălit în obraji, că atinge o regiune foarte sensibilă a ființei mele, vorbind despre Ana Rareș.

«Rănile noastre sunt mai sensibile decît simțurile — nu-i așa?» îmi zise Leonte, parcă mi-ar fi ghicit cele mai ascunse taine ale simțirii. «Liniștește-te, Ana nu pleacă peste hotare. Ea simte că avem nevoie de ea».

«Dar de la Iași, de ce ar pleca?» întreb ezitînd.

«Din aceeași pricină, ce mă va sili și pe mine să plec, și anume din pricina deplasării subterane a straturilor geologice. Se dislocă spiritul. Probabil că nici tu nu vei scăpa de alunecările acestea pămîntești».

«Întreabă de mine, Ana?» mă încumet să-l iscodesc pe Leonte, nedorind altceva decît să-mi mai spună o dată ceea ce îmi spusese.

«Te întreabă dacă îți mai amintești de micul, secretul incendiu din inima brîndușilor de toamnă de pe coama Blidarului!»

«Cu alte cuvinte — m-a iertat», spun eu, înseninîndu-mă.

«Ce vrei să spui? Te-a iertat? Avea să te ierte pentru ceva?» mă întreabă, blînd, dar stăruitor, Leonte.

«Pentru toate cele făcute și întîmplate în ultimele luni. Pentru spaima și lacrima ce m-a orbit». Cuvintele îmi tremurau în glas.

«Ah, Doamne!», răspunse Leonte, «parcă n-am fi fost noi martorii tăi. Parcă n-am ști și noi atîtea! Ai fost un viteaz, Axente». Leonte s-a ridicat și m-a îmbrățișat. N-am mai scos nici un cuvînt, căci «gemenii» se înțeleg fără cuvinte.

Am nimerit ceasul cel mai potrivit pentru a vorbi cu Leonte despre Ana. N-am fi putut vorbi despre ea în fața altora, și mai ales nu în prezența altor femei. Faptul că am putut să vorbesc cu Leonte despre Ana era cîștigul sufletului meu pe urma acelor săptămîni petrecute în cîntecul privighetorilor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

*

Rareori se întîmpla să se întîlnească în aceeaşi unitate de loc şi timp, şi într-un fel în aceeaşi unitate de acţiune, oameni mai diverşi şi mai ciudaţi decît eram aceia ce ne întîlneam la ferma lui Marius. Cele cîteva săptămîni petrecute în casa de la fermă, pe lîngă prisacă şi grajd, erau epilogul unei lumi ce cădea. Printre noi era şi omul care profetiza din semne căderea: Leonte Pătraşcu, omul care îşi făcuse involuntar şi fără a-şi da seama, cu un an mai înainte, un sfîrşit simbolic, şi care de-atunci se simţea trăind ca o umbră fără destin.

În ultima după amiază înainte de risipirea noastră pe la locurile de unde ne adunaserăm, eram iarăşi în hol, în sindrofie. Lipsea doar Aron Stănculescu, care ieşise şi care se plimba, acum, cam de multişor, prin grădina cu stupi. Marius şi Vlahu se grăbeau să termine, fiecare, cîte unul din multele portrete ale Marioarei. Leonte, care ieşise şi el din odăiţa sa, şedea pe canapea lîngă Marioara. Se simţea îndemnat să iasă din obişnuita sa tăcere. Pe ocolite şi în cuvinte de un calm antic în felul său, el arăta ceea ce inevitabil va urma. În timp ce vorbea, el a cuprins pe Marioara pe după cap cu braţul. Ne descria un soi de apocalips al burgheziei noastre, a cărei iminenţă o întrezărea: «Biata noastră burghezie, ticăloşită înainte de vreme, s-a ridicat doar în cîteva decenii, ea n-a avut nici măcar timpul să ajungă la conştiinţa de sine. Ea se prăbuşeşte fără a se fi lepădat de păcătoasa zgură, din care s-a ridicat. Nu de asta îmi pare rău», continua filosoful, «îmi pare rău că spiritul intră în agonie. Nu litarga ta e pe targă, Marius, pe targă va fi mîine spiritul. Îi va lua locul în această regiune a pămîntului un spirit condiţionat, adică anti-spiritul».

Leonte se opreşte în plin discurs. Apoi apropie capul Marioarei de tîmpla sa: «Minunată femeie eşti tu, Marioară. Dacă n-aş fi omul fără destin pe care-l ştiţi, te-aş iubi în aceste zile de exuberanţă primăvăratică, făcînd concurenţă lui Marius. Şi te-aş săruta altfel decît te sărut cîteodată». Filosoful se aplecă spre doamna Stănculescu, dintr-o parte, îi cuprinse obrazul cu amîndouă mîinile, şi o sărută scurt şi repetat, aproape cu nesaţ, pe gură. «Ce buze moi ai, Marioară, ca nişte petale de trandafir, vrednic de a fi sărutate de oameni cari mai au destin».

În timp ce Leonte îşi rosteşte astfel, ca o umbră din Hades, cu aer de semi-existenţă, preţuirea ce-o are faţă de Marioara, soţul acesteia, blîndul «specialist în trăznete», îşi bagă capul, fără a scoate cuvînt, pe fereastra din spatele celor doi. El priveşte cu un zîmbet înţelegător cum Leonte sărută, scurt şi repetat, pe Marioara pe gură. Marius, Vlahu şi cu mine urmăream intrigaţi scena, ce se petrecea ca într-un cadru de castă transcendenţă. Aron anunţă în sfîrşit că un stup a roit dintr-o coşniţă de nuiele, şi că s-ar cuveni să prindem roiul, care s-a aşezat într-un crengile unui măr din apropiere, să nu-l risipească trecătorii, cu bulgări. Marioara începe să rîdă în tonuri cu multe subînţelesuri, de scena în desfăşurare şi aruncă, prefăcut contrariată, un cuvînt soţului ei: «Du-te dragă, prinde roiul; lasă-l pe Leonte să mă sărute ca un om care nu mai are destin. Tu nu vezi că-l deranjezi?»

Filosoful începe să rîdă şi el: «Bine, dragă Aroane, cine te-a pus să apari, tocmai acum, în pervazul ferestrei?» Rîdeam cu toţii. Era un rîs ireal, curat şi izbăvitor. Se contamina de acest rîs, în cele din urmă, şi Aron care, privind din grădină în hol, tot mai stăruia cu coatele în fereastră. Rîsul creştea şi scădea în valuri, rostogolindu-şi murmurul de apă mare; se amestecau în murmur puritatea spirituală a filosofului, care avea întipărit în toată fiinţa sa stigmatul unei castităţi aproape sacerdotale, şi hazul nostru în marginea unei scene care, pentru duhuri nu lipsite de umor, se preta, totuşi, la cele mai diverse interpretări. Hohotele se dozau, la fiecare din noi, altfel, din argint, aramă, cioburi de argilă şi glas de mierlă, pentru ca să dea, în ansamblu, o adevărată simfonie a rîsului. Iureşul nostru izbăvitor a atras şi pe copiii casei, cari ţîşniră din încăperile lor, şi cari se pomeneau hohotind, fără a şti pentru ce.

În zilele următoare, colectivul avea să se destrame. Plecarăm, pe rînd, cu toţii, fiecare la ale sale. Deocamdată, se ducea, fiecare, la vechile sale rosturi, dar nu pentru mult timp.

V

O lună înainte de închiderea anului universitar îmi prelungeam concediul de «boală» pentru încă vreo cîteva luni. Prelungirea o ceream subt pretext de boală. De fapt însă din alt motiv. Situaţia în învăţămînt era cu totul neclară, şi nu ştiam dacă face sau nu să-mi reiau activitatea didactică.

În toamna anului 1946 trebuii, totuşi, să mă hotărăsc a-mi impune disciplina universitară. Plecarea de la Sibiu la Cluj îmi era însoţită de-un foarte dezagreabil simţămînt al provizoratului. Era de prevăzut că învăţămîntul universitar va trece prin mari, şi, vorba celor de la Minister, «sănătoase» prefaceri.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Sosit în capitala Transilvaniei, eram ispitit să văd pe doamna Octavia Olteanu, pe care n-o mai văzusem și despre care n-am mai auzit nimic chiar din acele cîteva zile și nopți, cînd mi s-a stîrnit criza extisențială în legătură cu manevra politică, în care fără de voie fusesem implicat din partea lui Simion Bardă. Cînd dau pe la adresa unde știam că locuiește familia Olteanu, am încercat dezamăgirea de a nu-i mai găsi. Noii locatari îmi șopteau că profesorul Olteanu nu mai este la Cluj. Profesorul de teologie ar fi fost «epurat». Devenind indezirabil în acest oraș, s-ar fi întors la țară, cu doamna și fiica, și «că s-ar găsi pe undeva, pe la Alba-Iulia».

Mă adia presentimentul că mult timp nu aveam să rămîn la Cluj. Un glas îmi șoptea că se va întîmpla cu mine aproximativ ceea ce s-a întîmplat cu profesorul de teologie Olteanu, sau, ca să rămîn în cadrul unor similitudini de soartă, mai fățișe, ceea ce s-a întîmplat cu Leonte Pătrașcu.

Pe la sfîrșitul lui August 1946 dosarul lui Leonte își declanșase consecințele. Păcatele lui Leonte erau, precum urmează: el gîndea ca un «idealist», era deci «reacționar» Învinuirea de a fi răspunzător pentru asasinarea lui Nicolae Iorga era consemnată în dosar (după un articol apărut cîndva într-un ziar din capitală, nu mult după răsturnarea de la 23 August). Învinuirea aceasta era, totuși, trecută la dosar numai sub titlu de «bănuială», ce ar pluti în jurul lui Leonte Pătrașcu. Împrejurarea că o asemenea învinuire, de-o gratuitate monstruoasă, a putut să fie trecută la dosar, îi provoca lui Leonte un gust de cenușă de mort în cerul gurii, amar și arzător. Căci, după cum ne amintim, nu Nicolae Iorga a fost timp de douăzeci de ani țintа unor nesăbuite atacuri din partea lui Leonte Pătrașcu, ci, dimpotrivă, Leonte Pătrașcu fusese, cel puțin odată pe lună, atacat în presă și în publicistica vremii din partea lui Nicolae Iorga. Leonte n-a răspuns barem o dată înjuriilor ce-i venerau, cu intermitență, din partea marelui profesor de conștiință națională. Lui Leonte i se mai aduse, la dosar, acuza că ar întreține legături prietenești cu un cunoscut poet, de asemeni «idealist» și «reacționar». Acesta - aș fi chiar eu. Leonte Pătrașcu mai este acuzat de legături cu cercurile marii industrii, adică cu Marius Borza, și cu Alexe Păcurariu, «cunoscutul dușman al poporului», care a înfundat de vreo doi ani pușcăria pentru atitudinea sa «șovină» și «trădătoare». Memoriile adresate cu mulți ani înainte Siguranței românești, prin care Alexe Păcurariu arăta tot ce a făcut el prin Rusia în folosul «neamului românesc», au căzut în mîinile noii securități. Păcatele lui Alexe Păcurariu se răsfrîngeau și asupra lui Leonte, căci tatăl lui Leonte Pătrașcu a dat «tînărului» Alexe Păcurariu acea infamă educație naționalistă, «datorită căreia acesta trăda interesele clasei muncitoare». Comisia pentru epurarea corpului didactic al Universității de la Iași, opiniază (pe baza unui asemenea dosar) pentru înlăturarea lui Leonte Pătrașcu din învățămînt. Din considerație față de inteligența și pregătirea acestuia, Comisia propune ca «epuratul» să fie însărcinat cu cercetări științifice în «domeniul istoriei gîndirii filosofice din țara noastră». Noua însărcinare, ce i se oferă lui Leonte, este, evident o jignire. Leonte este îndrumat să se ocupe de gîndirea mediocră a altora, ca să nu mai aibă timp de a gîndi pe cont propriu.

Învățămîntul universitar era în acest timp tot mai fățiș condus de oameni cunoscuți îndeobște ca patente mediocrități. Ei își făceau acum loc, cu orice mijloace, și dînd din coate, ca demni exponenți ai partidului comunist. Acești indivizi, plini de suficiență, controlează din umbră viața universitară. Cursurile ținute de profesori sînt urmărite, de la lecție la lecție, din partea unor tineri, cu priviri vigilente și dezagreabile. Controlul cursurilor se face prin studenți, recrutați într-adins în acest scop. Ei iau note după curs, nu din interes înalt pentru cele expuse, ci pur și simplu pentru a raporta fostului, pînă nu de mult, «asistent», care se erijează acum într-un fel de rector secret al universității și în îndrumător infailibil al învățămîntului, în toate domeniile. Porecla ce se dă fostului «asistent», care nici prin inteligență, nici prin pregătire n-a izbutit să se impună, și nici măcar printr-o lucrare de compilație, atenției obștești, este aceea de «Dalai-Lama». Porecla nu era tocmai nepotrivită, căci, individul sec, uscat, mărginit, se comporta rigid și dogmatic, și se socotea predestinat să schimbe din temelie atît învățămîntul universitar, cît și aparatul corpului didactic.

Încă în faza incipientă a controlului din umbră, cînd încă nu se luaseră măsuri de reformă a ideilor, și cînd libertatea universitară încă nu era îngrădită în chip oficial, am fost odată invitat la Dalai-Lama acasă care, sprijinindu-se pe rapoartele primite din partea unor studenți, angajați cu salar ca să-și spioneze dascălii, ținu să-mi atragă atenția că în mai multe din lecțiile mele aș fi făcut elogiul metafizicii. Eram avertizat că această atitudine «retrogradă» a fost foarte rău văzută la «partid». Dalai-Lama îmi da sfatul să-mi adaptez cursul la situație și să-mi însușesc o atitudine «progresistă», iar aceasta cît mai curînd, pentru că reforma «sănătoasă» ce se pregătește să mă găsească în toate privințele pe «linie». Mi se mai da fără înconjur sfatul foarte binevoitor de a mă ține în curent cu noile idei, ce se popularizau prin «broșuri», la nivelul de înțelegere al maselor. Vitrinele librăriilor erau, pe-atunci,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

într-adevăr, invadate de-un potop de broşuri. Noua cultură se găsea în faza fiţuicelor de propagandă, iar ideile aşa zise revoluţionare erau de-o platitudine înspăimîntătoare, dar debitate cu o pretenţiozitate, ce te uluia.

Într-un săptămînal cultural aveam să citesc un articol, în care un critic literar, călit la focul slovei sovietice, se căznea, zdrobit de dificultăţi terminologice, să arate ce este «frumosul» după concepţia marxist-leninistă. Deoarece autorul articolului lua atitudine împotriva esteticei de pînă ieri, am crezut că ar fi cazul să aduc la cunoştinţa seminarului ce-l conduceam ideile cuprinse în articol. Efectul a fost o generală stupoare. N-am comentat şi n-am combătut ideile. Am scos doar la urmă o încheiere, ce avea să ţină loc de exegeză. Spuneam în ton grav: «Potrivit acestei concepţii despre «frumos», cea mai frumoasă femeie din Europa trebuie să fie [...] iar din România — Ana Pauker. Aceste exemplare femeieşti ilustrează pe plan sensibil, în imagine, pe două dintre cele mai de seamă purtătoare ale ideologiei de partid, şi realizează, ca atare, o perfectă îmbinare a conţinutului cu forma şi a formei cu conţinutul». Concluziile le rosteam la rece, şi foarte la obiect, cu o seriozitate ce nu da nimic de bănuit. Studentul care comunica lui Dalai-Lama cele petrecute la seminarul de Estetică rămăsese însuşi uluit de «liniaritatea» mea. El raporta: domnul profesor Axente Creangă are aerul de a-şi potrivi Estetica la exigenţele doctrinei noastre. În sufletul tuturor celor ce au participat la ora de seminar, concluziile mele stîrniseră, totuşi, ilaritatea ce-o intenţionam. Aceasta era atmosfera înecăcioasă, de plumb şi de pucioasă, în care agoniza viaţa universitară, cîteva luni înainte de a intra în vigoare gravele măsuri de «aliniere» a învăţămîntului superior.

Concomitent se făceau pregătiri alarmante în toate domeniile vieţii obşteşti, în vederea viitoarei lupte de clasă. Undeva, prin tainiţele secretariatelor de partid, fiecare membru al corpului didactic îşi avea acum, ca toţi cetăţenii, de altfel, un «dosar». Acolo se înregistrau toate informaţiile ce se puteau obţine, pe orice cale şi de la orişicine, cu privire la trecutul politic, la starea materială a titularului dosarului. Oamenii erau apreciaţi, în afară de orice merite personale, ale lor, în perspectiva exclusivă a intereselor de partid.

Datorită indiscreţiei unor funcţionari, care aveau acces la dosare, aflai că eu personal aveam între cartoanele mele enorm de multe «file». Mi se aducea şi mie, ca şi lui Leonte Pătraşcu, învinuirea că aş fi «idealist» şi «reacţionar», că am refuzat colaborarea cu clasa muncitorească, producînd astfel o dovadă învederată că opun o voinţă, ostentativă rezistenţă la ofertele de a mă integra în noua viaţă obştească. — Informaţii pentru dosare se culegeau pe toate drumurile. De la Căpâlna, din cătunul de munte, unde ne-am făcut bejenia în timpul bombardamentelor, a ajuns în dosarul meu, prin bunăvoinţa cine ştie cărui guşat localnic, devenit agent al securităţii, «informaţia» că ne-am fi refugiat în 1944, pe-acolo, cu mai multe care încărcate cu lăzi doldora de «aur». Referenţi băloşi de jind notau la dosar că «informaţia» ar fi veridică, şi cereau să se cerceteze cum mi-am făcut «fabuloasa» avere. Ciudate şi primejdioase răstălmăciri îşi găseau, după atîţia ani, basmele în legătură cu lăzile în care ţineam faianţa luzitană, lăzi ce le mai păstram prin podul casei, ferecate, încă şi astăzi, cu benzi de tinichea. De atîta transport pe atîtea drumuri faianţa era acum, desigur, în partea cea mai mare, spartă.

Aflai din aceiaşi sursă că se depun feroce insistenţe să se obţină informaţii cu privire la anume perioade din viaţa mea, de la oameni cari, din diverse motive, s-au ales să-mi fie duşmani .Informatorul cel mai apreciat cu privire la trecutul meu «politic» deverea un fost diplomat, pe care evenimentele de la 23 August 1944 l-au prins în ţară şi care n-a mai putut să plece peste hotare. «Informaţiile» obţinute pe această cale despre mine alcătuiau un mănunchi de zeci de file, alăturat dosarului. Informaţiile diplomatului asupra mea erau ticluite într-adins ca să mi se creeze dificultăţi în noua situaţie.

*

Cine era omul care da informaţiile destinate a mă scoate din viaţa publică sau poate chiar din «viaţă», pur şi simplu?

Chestiunea trebuie luată chiar de la origină. În primăvara anului 1938 fusei trimis, precum, dacă amintirea nu mă înşeală, am mai povestit, ca ministru plenipotenţiar în Luzitania, ţară europeană cu finister oceanic. În capitala Luzitaniei, unde urma să-mi reprezint ţara, găsii pe un secretar de legaţie care, timp de cîţiva ani, a făcut acolo pe «însărcinatul cu afaceri». La o semenea situaţie, excepţională pentru gradul său în ierarhia diplomatică, Secretarul ţinea, firesţe, din răsputeri. Situaţia de «însărcinat cu afaceri» produce adevărate ravagii în psihologia secretarilor de legaţie în general, căci o atare situaţie înseamnă o prefigurare a aceleia de ministru plenipotenţiar, la care tinerii diplomaţi aspiră chiar din momentul în care izbutesc, cu ajutorul mătuşilor, de obicei doamne de onoare la Curte, să-şi dea examenul de «ataşaţi de legaţie». Iar «însărcinatul cu afaceri» se bucura în lumea

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«bună» din toate țările, în chip, de toate onorurile sau măcar de simulacrul de onoruri, de care se bucură ministrul plenipotențiar. Însărcinatul cu afaceri își reprezintă țara în absența ministrului sau în timpul cît la o legație se declară o vacanță. Cînd semnează statele de plată, însărcinatul cu afaceri încasează și alocația de reprezentare ce echivalează uneori cu un multiplu al salariului ce-l primește. E lesne de imaginat cît se oțărește un însărcinat cu afaceri, cînd îi parvine vestea că un nou ministru plenipotențiar e numit în locul rămas vacant, prin ceea ce situația sa de însărcinat cu afaceri încetează, iar el devine din nou ceea ce este: secretar de legație. Cînd în primăvara anului 1938 am plecat din țară ca să-mi iau în primire postul de ministru plenipotențiar în Luzitania, mi s-a atras atenția că acolo voi fi secundat, în activitatea mea, de un secretar, om de nimic și incapabil. Prin birourile Ministerului i se spunea «Vițelul». Mi se mai atrase luarea aminte că Vițelul cu aureolă de diplomat ar fi rudă apropiată de-a ministrului de externe de atunci și că ar avea strînse legături cu — palatul. La sosirea mea în Luzitania, țara celor două primăveri și fără de toamnă, îmi găsii secretarul la post. Am luat în primire legația. Încă din primul ceas al colaborării, secretarul începu să se lamenteze că Legația trece tocmai printr-un moment de criză. Îi cer lămuriri. Care-i criza? Criza, foarte dezagreabilă pentru el, consista în faptul că dactilografa Legației, o tînără luzitană, și-a părăsit postul, intenționînd să se căsătorească. «Ei și?» îl întrerup eu, «vom găsi o altă dactilografă!» «Dar să vedeți, domnule Ministru», mă lămurește Secretarul, «dactilografa ce ne părăsește, ținea și contabilitatea Legației, oficiu extrem de complicat. Nu vom găsi în tot orașul o a doua dactilografă, care să se priceapă și la contabilitate». Legația se găsea deci văduvită de destoinicia funcționarei, care pînă aci condusese toate treburile de birou ale Legației. Secretarul continua să se lamenteze că nu se pricepe la «aritmetică» și că nu vede deocamdată nici o ieșire din impas. I-am cerut să-mi arate registrele, adică să mă inițieze puțin în treburile contabilității, cu care luam contact întîia oară în viață. A fost cu neputință să obțin vreo lămurire din partea domnului Secretar, care, totuși, patru ani semnase în calitate de însărcinat cu afaceri toate rapoartele de contabilitate către Ministerul de Externe de la București. Am remarcat degrabă că Secretarul se comporta în fața registrelor, cuprinzînd în mare parte socoteli consulare, într-adevăr, ca un vițel. Îi verificam porecla și-o găsii în bună regulă. Și am înțeles că nu puteam să aștept din partea lui nici o inițiere în operațiile contabilității. Contabilitatea legației nu lucra cu sume mari, dar avea, ceea ce e foarte firesc, toate complicațiile de rubrici ale unui minister. În noua mea calitate găsii că nu pot să fac de rîs Legația în fața Ministerului de Externe, împotmolindu-mă în asemenea chestiuni de nimic. Cum, pînă la prezentarea scrisorilor mele de acreditare în țara luzitană, nu aveam prea multe alte treburi, hotărîi să încerc a mă iniția singur în contabilitatea Legației. Studiind registrele și rapoartele, pe care dactilografa, ce se căsătorise, le ținuse în perfectă regulă, am reușit, cu oareșicare efort, să mă lămuresc, și aceasta în curs doar de cîteva zile. Lucrul părea de nebiruit doar unui zevzec, care cunoștea operațiile aritmetice de bază numai aproximativ și cînd erau în avantajul său. Am găsit în cele din urmă o nouă dactilografă, pe care însă însumi fui nevoit s-o inițiez în treburile contabilității. Legația era deci din nou în completul ei: eu, secretarul, dactilografa, o luzitană și omul de serviciu, tot luzitan. Omul de serviciu se numea Joao, nume ce se pronunță, în limba țării, Ju-aŭ. Silaba a doua se rostește pe nas și accentuat, și se aude ca un monosilab lătrat de cîine. Joao, să fi tot avut treizeci de ani, era un om foarte cumsecade și foarte serviabil.

Ziua întîi a lunii este și pentru legații o zi deosebită și foarte așteptată. E ziua cînd sosește cecul în lire sterline, cu suma totală a salariilor. La 1 Iunie, domnul Secretar vine mai devreme la birou. Se arată extrem de aferat. Trece pe la mine. Ar dori ca repartizarea salariilor și operația de schimb la bancă a lirelor în banii țării, să le las în grija sa, deoarece are experiență și legături, încît operația nu va suferi nici o întîrziere. Mă invoiesc. După vreo cîteva ore îmi primesc salarul; ceilalți slujbași de asemeni. Ca să mă conving că operația este în regulă, am deschis un ziar local, să văd care-i cursul lirei. Printr-un calcul simplu, făcut în cap, puteam să verific că Secretarul îmi dăduse salarul pînă la o centimă.

Ne găseam deci așezați în munca și-n obiceiurile diplomatice. Cam la două luni, după ce îmi luai în primire postul, stau de vorbă cu dactilografa despre diverse chestiuni de birou. Ea îmi spune, cu oareșicare sfială, ce da un farmec aparte frumuseții ei de tip arab, că omul de serviciu, Joao, și-ar fi rostit un fel de nemulțumire cu privire la salariul ce-l primește.

«Cum adică? Dar ce salariu primește Joao?» o întreb pe Maria Luiza, dactilografa.

«Nu știu precis. În orice caz — să vedeți — el nu primește suma pentru care semnează în statele de plată», îmi răspunde dactilografa, «de altfel nici pînă la mine n-a ajuns tocmai în întregime suma pentru care am semnat de primire».

Foarte surprins de această noutate, o întreb:

«Cît ai primit D-ta?»

«Aproximativ jumătate din suma indicată în state».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Cum?» fac eu mirat, «și Joao?»

«El primește a treia parte din suma, ce i s-ar cuveni».

Am înțeles numaidecît situația, dar m-am stăpînit și nu mi-am dat pe față bănuielile, ce mi-au încrețit fruntea. Răspund dactilografei că Secretarul va sosi la birou de îndată și că îi voi cere lămuriri, deoarece el a făcut repartiția salariilor. Precizam însă că mie mi-a dat exact suma pentru care am semnat, încît nu mi-am închipuit că operația de ansamblu ar necesita vreun control.

Dactilografa trecu în biroul ei. După cîteva minute sosi Secretarul. Îl poftesc la mine. Pe-un ton neutru, aproape blînd, îl întreb: «Te pricepi la aritmetică?»

«Vă spuneam încă de acum două luni că nu mă pricep. Dar de ce întrebați. domnule Ministru?» se nedumirește Secretarul.

«Uite, ce e — cred că ai făcut niște erori de calul la împărțirea ceului, căci atît dactilografa, cît și omul de serviciu sunt nemulțumiți de salariile ce le primesc», îi spun Secretarului.

«Da», răspunde Secretarul, «tocmai voiam să vă vorbesc și eu despre această chestiune».

«Cît primesc ei?» întreb.

«Ei primesc exact salariile cu cari au fost angajați».

«Dar salariile nu corespund sumelor pentru care semnează în state».

«Nu. Dar n-au nici un motiv de plîngere, căci ei s-au angajat, prin bună înțelegere, exact pentru cît primesc».

«A rămas însă o diferență. Ce s-a făcut?»

«Chiar despre asta voiam să vă vorbesc. Diferența este a D-voastră, și voiam tocmai să v-o dau în primire». Și Secretarul își întinde mîna, să-și scoată portmoneul din buzunar.

«Nu te grăbi», îi spun, «căci încă nu sînt complet lămurit asupra situației».

Secretarul, redobîndindu-și calmul, după ce manifestase o foarte neplăcută tulburare, ce-i turna mîlul prostiei și turpitudinii peste față, continuă:

«Vedeți, domnule Ministru, în fond, aici la Legație D-voastră sunteți suveran. Angajații salariații de categoria aceasta prin bună înțelegere. Diferența e a D-voastră. Vă asigur că veți avea mare nevoie de această dife ență, căci viața diplomatică cere mari cheltuieli. Din ce acoperiți necesitățile impuse de reprezentare?»

«Din alocația ce mi se dă în acest scop», îi răspund.

«Prea puțin», replică prompt Secretarul.

«Se poate, dar am să mă restring în ceea ce mi se pune la dispoziție. Nu înțeleg să «reprezint» pe socoteala dactilografei și a omului de serviciu», precizez eu fără a ieși cîtuși de puțin din tonul egal, ce mi l-am impus.

«O să regretați, domnule Ministru. Și de altfel atît omul de serviciu cît și dactilografa, au acceptat ei înșiși, fără de nici o constrîngere, salariile ce le iau la mînă. Ei nu pot ridica nici o pretenție asupra diferenței».

«Ai dreptate într-un fel», îi răspund, «dar în cazul acesta diferența trebuie restituită Ministerului de Externe, care ne-a pus la dispoziție sumele în limitele cărora putem să angajăm asemenea slujbași».

Secretarul fu lovit de-o paloare în față, dar se redobîndi iarăși:

«Ar fi o mare greșeală, Domuule Ministru, și să vedeți de ce. Dacă restituim diferența, suntem amenințați să rămînem fără personal. Ministerul sesizat, ar aloca în state pentru slujbașii noștri numai sumele ce ei le primesc acum realmente. Ce s-ar întîmpla dacă acești slujbași, nemulțumiți de salariile lor, ar pleca? Credeți că vom găsi așa de ușor alții, dispuși să se angajeze în aceleași condiții? Anevoie! Cunosc eu obiecțiunile de la minister, modul de-a gîndi al Direcției contabilității. Să presupunem că am găsit totuși alți oameni gata a se angaja, dar pentru salarii mai mari. Care ar fi urmarea? În condițiile presupuse, am fi siliți să cerem Ministerului un spor de alocații pentru aceste posturi. De la Minister ni s-ar răspunde cu promptitudine că nu se pot modifica salariile în cursul anului bugetar, și ar trece, pe urmă, probabil, ani de zile, pînă să obținem sporul, iar în răstimp Legația ar fi amenințată să nu-și găsească nici om de serviciu, nici dactilografă». Argumentele Secretarului nu erau tocmai ale unui Viței. Pricepeam mai ales că omul meditase îndelung asupra unor delicate și precare stări din administrația ministerelor.

Am stat o clipă în cumpănă.

«Ai dreptate întrucîtva», îi spun Secretarului, «nu e prudent să restituim Ministerului diferența. Dar în cazul acesta nu văd decît o singură soluție: vom plăti în întregime slujbașilor sumele pentru cari semnează».

«O să regretați, Domnule Ministru, viața diplomatică e foarte costisitoare», mai încearcă Secretarul să mă abată de la hotărîrea mea.

«Uite, amice», îi zic, «dumneata vezi lucrurile într-un fel, eu le văd puțin mai altfel. Nu mă interesează cum ai rezolvat această chestiune cît timp ai fost însărcinat cu afaceri,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

dar iată — eu înțeleg ca, din momentul în care mi-am luat în primire postul meu de aici, slujbașii în discuție să-și primească salariile pentru cari semnează în state». Și după o clipă de tăcere, îl întreb pe domnul Secretar: «Îmi dai voie să aranjez situația cu ei, pentru timpul cît ai fost însărcinat cu afaceri?»

«Cum?» se ridică Secretarul, speriat.

«Cum? Foarte simplu. În sensul părerii D-tale că șeful Legației este «suveran» la Legație, D-ta ai fost «suveran» și ai rezolvat lucrurile cum ai crezut. Eu sunt «suveran» și rezolv lucrurile, cum cred».

«Sunt de acord», se grăbește să răspundă Secretarul, întrucitva ușurat, «dar veți vedea cu timpul că eu am rezolvat lucrurile mai bine».

Am întins mîna Secretarului, ca să treacă mai ușor peste umilirea ce trebuie s-o îndure în fața propriului său cuget, și-l rugai cu un zîmbet să mă lase singur cu cei doi slujbași — răzvrătiți.

După vreo cîteva clipe Secretarul plecă, luîndu-și corespondența personală, ce-i sosise în acea după amiază și pe care o strîngea cu voluptate în mînă. De altfel de la un timp el nu mai venea la birou, decît spre a-și ridica multa și foarte variata corespondență, ce-o întreținea cu femei-vampe sau cu femeiuști de junglă, de pe întreg globul. L-am dispensat cu plăcere de alte osteneli, după ce am remarcat că aproape cu orice ispravă ce-o încerca la birou, el izbutea doar să încurce lucrurile. Viețuitul nu avea aptitudini decît pentru viața mondenă, în cadrul căreia inteligența și destoinicia unui om nu erau în nici un fel puse la vreo încercare.

După plecarea Secretarului, chemai în birou pe dactilografă și pe omul de serviciu. O rugai pe dactilografă, cu care mă înțelegeam într-o limbă mixtă franco-luzitană, să facă pe interpreta între mine și omul de serviciu, care nu vorbea decît limba țării sale. Dactilografa traducea din franțuzește cele ce aveam de spus omului de serviciu, și îmi tălmăcea, invers, răspunsurile lui Joao.

«Joao, domnișoara dactilografă îmi spune că ești nemulțumit de leafa, ce-o primești la legație. E-adevărat?»

Joao dă numai sfios din umeri. Pe urmă își adună graiul.

«Vedeți, domnule Ministru, am familie și mi-e cu neputință să ies la cale cu 300 escudosi Am fost nevoit să mai iau o slujbă. În orele libere alerg, împart poșta, ca să mai cîștig 200. Dar foarte greu poți face față la două slujbe. Îmi mănînc sănătatea. Luînd seama că în state semnez pentru o sumă mai mare, mă gîndii să atrag atenția Excelenței Voastre...»

«Joao, să-mi spui cu ce salar ai fost angajat din partea domnului Secretar?» îl întreb.

«Cu 300!»

«Atunci de ce ești nemulțumit? Cele trei sute le-ai primit regulat?»

«Da», răspunde Joao, «le-am primit regulat». Cu sufletul îndoit, omul voia parcă să bată în retragere: «N-aș putea spune că sunt nemulțumit», continuă Joao, «dar am familie, soție, trei copilași. Am fost silit să mai caut o slujbă, ceea ce mă împiedică de a sta ziua întreagă la dispoziția Legației... Și așa — cugetai să Vă rog...»

«Uite, Joao, sunt foarte surprins de cele ce-mi spui despre a doua slujbă. Nu știam lucrul acesta. Află că n-aș mai putea tolera o asemenea situație. Un salariat al Legației nu poate sluji și în altă parte. Dar să privim lucrurile mai de aproape. În cele din urmă 300 escudos nu sînt o sumă de disprețuit aici în țara d-voastră. Și încă ceva: dumneata recunoști că te-ai angajat față de domnul Secretar cu 300, și, totuși, arunci o ochire la ceea ce e scris în state! Aceasta — nu e prea frumos. Domnul Secretar îmi spune că șeful Legației este suveran și angajează salariații prin bună înțelegere, de la om la om. Dumneata te-ai învoit? Atunci de ce ești nemulțumit?»

«M-am învoit», răspunde Joao, «și sunt gata să servesc și pe mai departe. D-voastră sunteți însă suveran, are dreptate domnul Secretar. Tocmai de aceea îndrăznii să vă vorbesc despre greutățile mele financiare. Speram că aveți bunătatea...»

«Da, Joao, înțeleg, și iată, vreau să-ți îndrept situația. Îți ofer alte condiții. Ce-ai spune să-ți dau 500 pe lună, dar să renunți la a doua slujbă? Ca să fii în permanență la dispoziția noastră...»

Joao schițează o mișcare de închinare din umeri, în sensul că nu-i displace propunerea. I se reduceau ostenelile la jumătate. Va putea să cîștige pe viitor cu o singură slujbă, cît cîștiga pînă aici cu două.

«Atunci ne-am înțeles, Joao, de-acum vei primi 600 escudos pe lună. Dar să renunți la slujba de poștaș».

«600?» mă întrerupe Joao, «mai înainte vorbeați despre 500!»

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Am greșit, Joao, cred că în chipul acesta ești pe deplin mulțumit. Cu o singură slujbă cîștigi mai mult decît cu cele două de pînă acum».

«Cu 600, domnule Ministru, sunt foarte mulțumit. Vă mulțumesc din toată inima, și în numele celor trei copilași». Joao se luminează.

«Joao, mă bucur că am căzut la învoială. Să-ți vezi numai conștiincios de slujbă. Domnul Secretar mi-a spus că-ți faci serviciul cu sîrguință, sper să mă servești și pe mine la fel. Fă-o, Joao. Știu să apreciez orice muncă cinstită. Vreau să te simți bine și mulțumit în slujba Legației noastre. Să nu duci lipsă. La întîi ale lunii primești așadar — noua d-tale leafă... Cît am spus? — 700 escudos!»

«600, domnule Ministru!»

«Cum? Cît am spus?»

«Ați greșit acum pe urmă, ați spus 700 în loc de 600», ține Joao să rectifice.

«Cum 600? Am greșit la calcul, Joao! 700 vei primi de-aici înainte. 700! Ai înțeles? Nici o centimă mai puțin».

Joao începea să se simtă ca ridicat în alte sfere.

«Cu 700 sunt om, și nu mai am nici o grijă! Am să muncesc cît trei. Slugă credincioasă am am să Vă fiu, Excelență! Cum aș putea să Vă mulțumesc?»

«Ai muncit, Joao, și pînă aci, cît ai putut. Sunt mulțumit de felul cum înțelegi să-ți faci serviciul. Dorința mea era să te scap de a doua slujbă, care nu este compatibilă cu situația D-tale de salariat al unei legații. Rămînem la noua învoială. Dar peste o lună să nu-mi vii iarăși cu plîngeri! Econom, cum te știu, nădăjduiesc să te ajungi cu 800 escudos pe lună, cît vei primi de-aci-nainte!»

«800? Ați greșit, domnule Ministru. Scuzați, Excelență, dar într-adevăr ați greșit. Fusese vorba despre 700», se grăbi Joao, iarăși, să rectifice.

«Ce 700, Joao? De ce mă tot încurci cu socotelile D-tale? Vreau să-ți fac un bine, și D-ta, drept mulțumire, rectifici mereu? Nu știi să te porți cu un „suveran"? Ce maniere sunt astea? Cînd spun o vorbă, e vorbă spusă. Ai înțeles, Joao? Să nu mă mai întrerupi! La întîi a fiecărei luni primești, după cum ți-am repetat-o de atîtea ori, 900 escudos! Dacă ești mulțumit, bine, dacă nu — poți pleca!»

«900 escudos! Înnebunesc, domnule Ministru!» Și cu aceste cuvinte, țipate cu un geamăt de junglă, Joao se repezi pe ușă afară. Suma, ce-l înnebunea pe Joao, nu era decît exact suma pentru care el semna statele de plată.

Am rămas cu dactilografa. Maria Luiza amuți, auzind geamătul de bucurie al concetățeanului ei.

«Concluziile scenei — sunt valabile și pentru D-ta», îi spun, «vei primi suma pentru care semnezi în state».

Și cu aceasta am încheiat spectacolul improvizat după pofta inimii mele. De la această scenă gratuită, în felul ei, începu dușmănia ce avea să mi-o poarte domnul Secretar. Ar fi putut omul să înghită umilirea în fața propriului său cuget? Anevoie! Nenumăratele încurcături ce mi le făcu mai pe urmă la legație, cu voie sau din incompetență, ar umple o întreagă cronică. Mă vedeam la fiecare pas adus să descurc ceea ce el căuta cu obstinație să încurce. Am fost nevoit să-i suport tirișenia, prostia, îngîmfarea și nepriceperea. Nu mă puteam gîndi să cer înlocuirea unui funcționar, care era rudă apropiată cu Ministrul de Externe, și care avea legături prietenești pe la Palat. Numai întîiei dactilografe, aceleia, care s-a căsătorit în zilele cînd soseam în Luzitania, Secretarul îi reținuse din leafă, timp de patru ani, o mică zestre. Nu aveam să fac caz, nici atunci nici mai tîrziu, de turpitudinile unui asemenea cavaler. M-am mulțumit cu spectacolul, mai mult de umor decît judecătoresc, ce-l regizam pe scena intimă dintre cei patru pereți ai biroului meu de Legație, spectacol prin care ofeream reparații omului de serviciu, și noii dactilografe. Zece ani mai tîrziu, Secretarul - diplomat, întors în țară încă din timpul războiului, avea să-mi dea o replică la înălțimea mîrșăviilor sale de odinioară, dar cu consecințe suficient de grave pentru cîte zile mai trebuia să am.

*

Teroarea polițistă multiformă se accentua de la o zi la alta. În noile condiții obștești eram, alături de nenumărați alți intelectuali, jigniți la fiecare pas în conștiința noastră de oameni liberi, în totul la discreția unor monștri cu înfățișare omenească, ce nu cunoșteau din trecutul acestui popor decît aspecte sumare, falsificate și astea în perspectiva intereselor de partid și voinței de dominație a unei *clici străine*, ce se suprapunea vieții de stat.

Unele dintre cele mai periculoase «informații», ce se găseau în dosarul meu, veneau de la oameni dibuiți, nu se știe cum, printre semeni cari, din felurite motive, s-au trans-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

format în adversari ai ţintelor şi cărărilor mele. Aceştia erau puşi să-şi aştearnă veninul pe hîrtie şi să descopere celor interesaţi «fapte», oricît de imaginare, destinate a forma cîndva un temei în cauză. Aflai, repet, că cel mai teribil informator, ce mi s-a pus de-a curmezişul, era fostul secretar de legaţie, care nu rezista nici la o coufruntare cu propriul său cuget, necum la o confruntare cu pravila, ce planează deasupra noastră a tuturor. «Viţelul» fusese invitat să dea referinţe cu privire la activitatea mea «diplomatică», din vremea cînd eram ministru plenipotenţiar în Luzitania. Activitatea mea diplomatică era rezumată, în ansamblul ei, în următoarele: Axente Creangă a pregătit sistematic terenul în vederea unei refugieri a regelui Carol în Luzitania, şi a contribuit la evadarea acestuia din Spania, unde, precum se ştie, regele fusese reţinut şi închis într-o cetate timp de vreo cîteva luni. Iată cum binevoitorul informator, care s-a bucurat vreo 15 ani de privilegiile castei diplomatice numai datorită legăturilor prieteneşti ce le întreţinea la palat, prezenta un neînsemnat şi foarte inofensiv detaliu al activităţii mele diplomatice de pe vremuri. În ce măsură puteam fi bănuit de complicitate la evadarea regelui şi pregătirea «exilului» său, rezultă suficient de clar din cele povestite în această carte. La dorinţa regelui am intervenit pe vremuri ca medicul luzitan Ribeira să-şi poată cîrpi neajunsurile profesiunii sale. Prin influenţa mea i-am făcut rost de-un post la o faimoasă întreprindere petrolieră, ce lua tocmai pe-atunci fiinţă în Luzitania. Din toată învinuirea ce mi se aduce acum, este adevărat doar că medicul luzitan avea să-l ajute într-adevăr pe regele Carol cu vreo doi-trei ani mai tîrziu, să evadeze din Spania, dar de unde era să fi prevăzut eu asemenea evenimente, cu atîta timp înainte? «Viţelul» prezintă însă activitatea mea diplomatică în întregime ca o «pregătire sistematică» din partea mea a unor fapte, ce n-au existat nici măcar în faşă, pe vremea cînd mă găseam în Luzitania. Eram făcut «răspunzător» de faptul că regele Carol a putut să evadeze din Spania, şi eram făcut răspunzător că aş fi «pregătit sistematic» terenul pentru un eventual exil al regelui. Învinuirea era din cale afară ticăloasă. Şi nici nu prea puteam să-mi explic cum a putut să fie născocită de-un diplomat cu aureolă de «viţel». Netrebnicul Secretar de pe vremuri se răzbuna cu o perfidie fără de pereche, cu o perfidie de care, ţinînd seama de inteligenţa sa redusă, nu l-aş fi crezut în stare. Această împrejurare mă făcea să bănuiesc că acuza, ce o ridica Viţelul în referinţele sale, îi fusese sugerată acestuia chiar din partea celor ce erau puşi să-mi alcătuiască dosarul, şi cari aveau nevoie de-o atare acuză în lupta de exterminare, ce urma să fie dezlănţuită împotriva mea.

Neaşteptate şi ciudate semnificaţii pot lua faptele şi întîmplările vieţii noastre în perspectiva perversă a «luptei de clasă» Viţelul mi-o clocise, se vedea, de multişor. Aceasta era furtuna tîrzie, ce trebuia s-o culeg după vîntul semănat zece ani mai înainte. Scena cu Joao, a geamătului său de bucurie, aproape că a dispărut din amintirea mea, cînd indiscreţiile unui cunoscut, pe mîna căruia încăpu pentru o clipă dosarul meu, mi-o deşteptau în cuget cu acuitatea tuturor detaliilor. Aceasta este răzbunarea Viţelului pentru că, în anii de dezmăţ şi de desfriu ai liberalismului, îi retezasem putinţa de a-şi mai jecmăni subalternii. Şi răzbunarea avea loc pe linia unei aşa zise vieţi mai drepte, a unei orînduiri socialiste, care pretindea că aspiră să înlăture orice exploatare a omului de către om.

Tocmai în această fază de îngroşare a dosarelor, s-au mai petrecut unele lucruri, ce adăugau noi file la al meu, îngreuindu-mi nespus situaţia şi aşa destul de precară. Într-una din zile postul de radio de la Londra anunţa că Simion Bardă, consilier la legaţia noastră din Anglia, şi-a dat demisia din slujba sa, cerînd azil politic din partea guvernului britanic. O rumoare trecu prin oraşul nostru: De! Simion Bardă, fostul asistent al profesorului Axente Creangă! Îşi dă omul demisia, nemaiînţelegînd să servească un regim, pe care-l socoteşte potrivnic intereslor poporului român! Şi o altă rumoare mai trecu prin urbe: nu cumva Axente Creangă i-a dat sugestia să procedeze în acest chip? A fost suficient ca o atare bănuială să treacă prin capul vigilent al căpeteniei de partid, pentru ca încă o vină de neiertat să pună în sarcina lui Axente Creangă. După vreo cîteva zile mă trezii cu o percheziţie la domiciliu. Mi s-au cercetat cu un zel naiv, primitiv şi furibund, corespondenţa, manuscrisele, cărţile. Mi s-a răvăşit biblioteca. Nu s-au găsit asupra mea presupusele dovezi ce ar fi arătat vreo complicitate la hotărîrea spectaculoasă de a demisiona, a lui Simion Bardă, sau la declaraţia sa, nu lipsită de unele întorsături retorice, de a dezavua şi de a condamna regimul ce s-a instalat în ţara noastră. Suspiciunea avea totuşi să planeze mai departe asupra mea.

Indivizii, ce-mi făceau percheziţia, au descoperit pe-un perete al camerei mele de lucru, care devenise, în răstimp de doi ani, şi sufragerie, şi dormitor, portretul, ce mi l-a făcut Alina Stere. Mi s-a luat portretul: «A-ha! Iată dovada legăturilor D-tale cu emigranţii români, cu trădătorii de patrie!» Aflam atunci că Alina Stere renunţase, nu demult, la paşaportul românesc, devenind cetăţeană franceză. Cu ocazia aceleiaşi percheziţii, am fost interogat şi asupra lăzilor «doldora de aur», ce le-aş ţine ascunse: «Unde-i aurul, pe care trebuia să-l

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

predai Băncii de Stat cu ocazia reformei monetare?» Am arătat celor ce-mi scobeau pereții și-mi ridicau parchetul, lăzile cu faianță luzitană: «Astea sunt lăzile, despre cari la Căpîlna s-a răspîndit basmul cu aurul din Munții Apuseni.» Desfăcînd lăzile, am descoperit că faianța era în cea mai mare parte spartă. Ceea ce m-a mîhnit profund, făcîndu-mă să mă gîndesc, într-o clipă, la toate călătoriile, la toate peisajele prin cari am purtat cu noi aceste lăzi. M-am ales cu cioburi și cu năpasta basmelor. Dezvinovățirea ce mi-o rosteam, arătînd cu mîna spre grămada de cioburi luzitane, n-a putut anula nici această suspiciune, care continua să calce pretutindeni pe urmele mele.

Eram privit ca un dușman al poporului!

*

Pe la sfîrșitul anului 1948 își făcea loc printre studenți zvonul că pînă la redeschiderea noului an, răstimp în care se va coace reforma învățămîntului superior, va să fiu «epurat», pentru vina de a fi un «vîrf» al intelectualității «reacționare», pentru vina de a fi fost un exponent al regalității și al burgheziei, și pentru multe alte vini, consemnate într-un secret dosar. A fi fost un exponent al burgheziei devenea o calitate negrăit de păcătoasă, în stare prin povara ei să te dea la fund, oricum te-ai fi priceput să plutești deasupra apelor. A fi fost un «exponent» al burgheziei devenea, în perspectiva doctrinei marxist-leniniste, echivalentul «păcatului strămoșesc» din vechea teologie. De acest păcat strămoșesc nu puteai să scapi pe nici o cale, decît poate printr-un fel de nou «botez», datorită căruia deveneai mădular al noii biserici. Studențimea, derutată, divizată în grupulețe, timorată, nu avea să reacționeze în nici un chip față de epurarea ce mi se pregătea. Virtualele proteste amuțeau, pe drumul lung și plin de obstacole ce duce de la inimă pînă în cerul gurii.

Trecutul meu, cu fapte de zi și cu întîmplări de noapte, cu lumini și umbre ce m-au ajutat să înfloresc, se întorcea acum împotriva mea, răstălmăcit cu imaginație perversă de atîția din fiii omului, cari par totuși semenii mei. Trecutul se răsturna peste mine. În curînd voiu deveni și eu un indezirabil în acest oraș. Voi fi trimis, probabil, undeva într-o mică urbe de provincie. O singură speranță încoltea prin tenebrele dezolării. Poate că în cutreierul meu pe-acest pămînt mă va mai întîmpina, pe undeva, Doamna Ana Rareș, salutul din azur.

*

De la o săptămînă la alta, de la o zi la alta, viața obștească era scuturată de evenimente prevăzute-neprevăzute. Măsuri după măsuri se luau, într-o atmosferă de gravă tensiune, destinate toate să topească burghezia, bruma de burghezie pe care Românii din Transilvania izbutiseră, de bine de rău, să și-o înjghebeze în răstimpul de două decenii de viață liberă, dintre cele două războaie. Toamna anului 1947 ni se anunța ca un preludiu al unei perioade seismice. Cutremurele sociale, cu masive deplasări de terenuri, erau năpastele ce ne ardeau sufletul și zilele. Cele catastrofale se succedau în ritm dictat de împrejurări. Aurul, echivalentul conștiinței burgheze, «comorile», în definitiv foarte derizorii în comparație cu capitalurile îngrămădite timp de sute de ani în palmele largi ca oceanele ale capitaliștilor din occident, s-au măcinat cu o repeziciune de scurt circuit în țara noastră. A fost suficientă o inflație de proporții astronomice, provocată atît de nevoie, cît și intenționat, și apoi o «stabilizare» a banului în condiții de gangsterism de stat, pentru ca bunurile burgheziei și agoniseala țăranilor să se pulverizeze peste noapte. Nu mai era însă pentru nimeni un secret că statul românesc care își deposeda în chipul acesta cetățenii de tot capitalul disponibil devenea numai formal noul proprietar al avutului ce se exprima în monedă galbenă cu zimți. Stăpînul adevărat era într-o formă sau alta marea vecină de la răsărit. Banca Națională a României se transforma în simplu canal prin care elementul nobil, singele solidificat al economiei noastre se scurgea spre Soare-răsare. Ca o consecință phihologică a modului cum ni se goleau buzunarele și firidele de «cocoșei», ne pătrundea sentimentul că totul se va scurge într-acolo și că într-o zi ni se vor fura și izvoarele din păduri și luna de pe cerul țării.

În noua situație economică, creată artificial, și numai aparent normalizată, de după stabilizare, salariații ar fi putut să trăiască mai convenabil cu noile lefuri. Ar fi putut, desigur, dacă satele ar fi continuat să-și aducă, precum mai înainte în desagi și în oale, mărfurile la oraș. Dar țăranii, o dată înșelați au devenit bănuitori. Ei n-au fost bucuroși să se vază spoliați prin stabilizare nici chiar de hîrtia degradată mereu prin inflație. Și astfel ei și-au pierdut încrederea și în noua hîrtie, ce ieșea de altfel dintr-o tiparniță ce nu mai avea nici o legătură cu criteriile gustului nostru. Noua hîrtie ne zgîria ochii cu arabescurile și cu chenarele improvizate înveșerat de o mînă străină. Prețurile începeau să crească din nou printr-un fel de inerție, ce comandă fenomenele mecanice. N-avea să treacă o lună, două, pentru ca neajunsurile din

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

perioada inflației să se anunțe iar, cu toate că subt o formă mai domoală. Salariații erau încă o dată nevoiți să-și cîrpească chenzinele cu ceea ce mai puteau cîștiga din vînzări pe la piața de vechituri. Desigur, oamenii nu mai aveau acum «cocoșei» disponibili spre a-i transforma la nevoie în bancnote noi. Cocoșeii cari nu s-au întors în tezaurul statului, au luat drumul ascunzișurilor de subt pămînt, unde, așteptau ca morții învierea de apoi. Slujbașii cu lefuri fixe trebuiau să-și vîndă acum pernele din cari ieșea puful, păturile roase, covoarele destrămate, dulapurile cu vechi jocuri de ape, vesela ciobită, argintăria înnegrită de timp, cîte-un lot de casă cotropit de ciulini, spre a face față noului tot mai învederat val de scumpete. Noua monedă-bancnotă, care a pornit la drum cu o apreciabilă putere de achiziționare, foarte teoretică de altfel, și-a păstrat virtuțile numai atîta timp cît nu se găsea nimic de cumpărat. Cînd țăranii, constrînși de împrejurări, au prins să-și aducă la piață zarzavaturile de toamnă, chiar și un mănunchi de ceapă degerată putea să distrugă mitul noului ban.

Ne găseam în ajunul unor mari prefaceri. Se pregăteau deocamdată în șoaptă unele schimbări și pe plan politic. Burghezia fără de axă care a pactat cu partidul muncitoresc, fracțiunile oportuniste ale partidelor de atîta timp scoase de pe arenă, fracțiunile cari colaborau la alcătuirea actului de deces al burgheziei, începeau și ele să-și încheie socotelile. Era de prevăzut că peste puțin acești tolerați la cîrma țării vor fi aruncați peste bord. Bufnițele prevesteau, uhuind, o schimbare „mai curînd decît se credea" a regalității. Tînărul rege va fi trimis peste hotare să-și caute o soție. Și odată ajuns în occident, el desigur nu se va mai întoarce. Oricum, pe la colțuri de stradă se vorbea, în șoaptă, dar stăruitor, despre o iminentă proclamare a republicii. De altmintrelea marele Stalin i-a făcut, scurt timp după încheierea războiului, tînărului nostru rege, un cadou plin de tîlc: un avion.

În atari condiții cum era să mă mai adun asupra unor lucrări literare? Cînd aș fi avut elan, n-aveam răgaz. Cînd aș fi avut răgaz, n-aveam elan. În realitate, orice elan se stinsese în mine, iar răgazul rodnic a dispărut cu totul din preajma mea. Preocupat în chip aproape exclusiv de chivernisirea resurselor de viață, cu luarea aminte îndreptată asupra evenimentelor, ce-mi tăiau respirația, singurătatea necesară creației nu mi-o mai puteam realiza lăuntric în nici un chip. De la o zi la alta, neputința de a mă concentra asupra unui gînd era acoperită de-o vigilență speriată, în afară. Trebuia totuși să fac ceva spre a nu mă neurasteniza cu totul. Ce voi începe?

Cursurile la universitate, suspendate de cîteva ori pe săptămînă, lecțiile anulate din partea decanatelor și a rectoratului, pentru a face posibilă cîte-o foarte «importantă» întrunire studențească, nu puteau să-mi umple cîtuși de puțin existența. Sau nu în măsura de a-mi procura vreo satisfacție. Activitatea didactică îmi era subminată și de cugetul tot mai clar că tot ce spun la curs se comunică cenzorului marxist al universității. Presimțeam de altmintrelea că însăși această activitate era pîndită de un termen. Că la începutul noului an universitar n-am fost eliminat din învățămînt se datora unei norocoase întîmplări, care desigur nu se va mai repeta. Într-un consiliu ținut la Ministerul Învățămîntului, însuși ministrul, referindu-se la mine, ar fi spus: «Deocamdată mai avem nevoie de el!» «Deocamdată!»

Dimineață cu dimineață mă trezeam cu aceeași întrebare pe care buzele se sfiau s-o rostească: ce voi începe? Atmosfera sufletească de plumb era ilustrată de negura grea ce se răspîndea din Valea Someșului peste oraș, pe străzi, prin grădini. În această atmosferă am început să simt dintr-o dată că trăiesc prea izolat de toți semenii mei. Ce-ar fi să reiau contactul cu ei? Cum? Da, ce-ar fi să încep să fac vizite? Sau să mă plimb pe cîmp cu vreun prieten mai vechi? Aveam oare prieteni în acest oraș? Da, aveam, dar i-am cam uitat.

Să prind a frecventa casele unor intelectuali din oraș! Pentru a mai afla pe această cale cîte ceva din cele ce soarta avea de gînd să ne mai aducă! Pentru a discuta problemele zilei! Mi-aș umple cel puțin timpul cu ceva! Dacă aș începe să sîngerez și de grijile altora, nu numai de ale mele, poate că situația ar deveni mai ușor de suportat! Dar viața de societate a fost pentru mine dintotdeauna aspectul cel mai neplăcut al existenței pămîntene. Au fost ani în viața mea cînd, săptămîni și luni de-a rîndul, nu mă puteam hotărî să fac vreo vizită cuiva. Numai în cariera diplomatică, care acum mi se părea cu totul străină de toată ființa mea, am fost obligat prin misiunea ce-o îndeplineam, să iau asupra mea această negrăită povară a «vizitelor», a vizitelor ce îmi lăsau totdeauna un gust de cenușă în gură. Dar și atunci în restriștea sau în surghiunul auriu al diplomației, am căutat să reduc totul la un minim strict necesar. Îmi făceam oarecum datoria de diplomat, ca nimenea dintre aceia cari vegheau asupra intereselor țării să nu-mi poată aduce reprosul că nu aș ține contact cu cercurile în cari trebuia să-mi desfășor o vremelnică misiune. N-am găsit însă niciodată nici un grăunte de afinitate între firea mea și acea carieră pe care am îmbrățișat-o printr-un capriciu al sorții. Viața diplomatică de pe vremuri, cu neajunsurile ei, mi-a pus în chipul cel mai acut problema deficiențelor sociabilității. mele. În loc de a mă obișnui, cu vremea, precum doream într-adevăr, să respir mai degajat în acel vacuum intelectual, reacționam

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

față de exigențele mondenității cu tot mai multă sfială, cu tot mai penibile ezitări. Nesociabilitatea mea, din născare, nu putea să fie vindecată nici cu doze mici, nici cu doze mari de viață mondenă. Nesociabilitatea mea era pur și simplu o boală fără leac. În loc de a se atenua cu timpul, ea lua forme de maladie alergică. Nu-mi arde de glume cîtuși de puțin, gîndindu-mă astăzi la rezistența psihică ce-o opuneam chiar celei mai nevinovate invitații la un ceai sau la un dejun. Un amănunt dezagreabil ilustrează starea mea de-atunci. Sufeream în anii aceia de-o urticarie, ce izbucnea cu intermitențe. Nu prea înțelegeam cauza puseurilor de urticarie. Neajunsul îl atribuiam paharului de vin sau fructelor exotice, sau mai ales fragilor cultivate, ce ni se ofereau la ceaiurile sau la dejunurile diplomatice. Așa am crezut un timp. Dar socoteala îmi era dezmințită de împrejurarea că puseurile veneau uneori și cînd mă abțineam riguros de la vin sau fragi. Astăzi, atîta timp post festum, înclin să cred că atacul de alergie se înființa în primul rînd din cauze psihice. Nu suportam «sufletește» ceaiurile diplomatice! Ele aveau loc într-o ambianță de-o jalnică meschinărie, și se reduceau la întîlniri cu aceiași oameni prea cunoscuți și foarte goi pe dinăuntru. Morga acestor oameni acoperea biete suflete zidite din cîteva fraze stereotipe. Acest spectacol formal al întîlnirii cu aceiași oameni avea loc cele mai adesea de cîteva ori în aceași zi. Căci cel puțin patru-cinci ministrese de la legațiile și ambasadele străine dintr-o capitală concurau la fixarea ceaiurilor diplomatice pentru aceeași după-amiază. Aceasta era forma ce-o lua, în răstimpul dintre cele două războaie, rivalitatea dintre state. Timp de ani de zile cît a durat exilul meu prin diplomație, soarta nu mi-a prilejuit măcar o singură discuție interesantă cu vreunul din «leii» saloanelor. Leii erau toți de mucava. Conversația între diplomați se face de pe discuri pe cari le auzeai parcă sfîrîind pe undeva în dosul frunților înguste și inexpresive. Internaționala diplomatică era alcătuită din zevzeci, cari la vîrsta de 25 de ani începeau să dea semne de ramolisment, iar la 50 erau complet mumificați. Genul diplomatic se reduce la gest, la siguranța pasului pe parchet, la golul domesticit și prins în forme. Cu atari ispite viața mondenă desigur că nu putea să mă atragă sau să mă fixeze în vreun fel. Pentru sociabilitatea mea rămîne semnificativă gluma ce-a ieșit din rostul meu într-o anume împrejurare, cînd o simpatică domnișoară cu care făceam tocmai cunoștință și care auzise ceva despre preocupările mele literare, mi-a pus, cu oarecare sfială, întrebarea dacă sunt «monden». «Nu, domnișoară», i-am răspuns rîzînd, «sunt numai demi-monden!» Vorba mea cu totul nevinovată și care avea unele neintenționate implicații aluzive, prin cari femeile mondene ereau alăturate demimondenelor, a circulat cîtva timp în această societate diplomatică, ca o vorbă de spirit, ce-mi crea însă o exagerată legendă de om ursuz.

Și acum aptitudinile mele îndoielnice de om sociabil, erau din nou puse la încercare. Cu totul în alte condiții. În condiții oarecum diametral opuse. În condiții dintre cele mai precare, cînd spațiul îngăduit vieții de societate se îngusta de la o zi la alta. Toate aspectele vieții burgheze, al cărei corolar fusese pînă aci mondenitatea, sufereau comprimări și suprimări. Am fost eliminat pe rînd din spațiul spiritual la care țineam cu toată ființa mea. Am fost scos în chip lent din literatură, din teatru. Am fost supus unor grave constrîngeri, cît privește redactarea cursurilor universitare, în cadrul cărora luam totuși unele riscuri elogiind superlativ poezia de sensibilitate metafizică. Toate acestea, precum și avertismentele ce mi se trimiteau din partea cenzorului ideologic al universității, mă făceau să mă simt tot mai strîmtorat. Aerul moral al urbei era viciat și irespirabil. Au trecut apsoape trei ani de cînd n-am mai așternut pe hîrtie nici un vers. Nici un act creator nu mă solicita. Începeam aproape să-i pizmuiesc pe tinerii care își scandau cu o virtuozitate incredibilă silabele unor stihuri, ce li se scurgeau în peniță o dată cu lacrima de cerneală. Citeodată, cuprins de regretul unor zile iremediabil trecute, îmi priveam plachetele și volumele apărute mai demult, înșirate în picioare pe scîndura poleită a mesei mele. Mi se părea neverosimil că am scris vreodată poezie. Și sentimentul acesta avea o acuitate dureroasă din cale afară. Numai cărțile mele stăteau mărturie cu privire la anii mei de năvalnică rodnicie. Eram eu într-adevăr părintele acelor cărți? Starea mea civilă de autor îmi apărea invalidată de vîrtejul anilor. Poezia a fost țara mea. Pornisem cîndva într-un exod înfricoșător pe un drum fără capăt. Un exod e suportabil cîtă vreme ai în vedere pragul unei alte țări. Fără de această făgăduință orice exod omoară pe oricine, încetul cu încetul sau uneori dintr-o dată. Va deveni sterilitatea mea o stare cronică? Aceasta era acum spaima mea cea mai mare.

Revoluția în marș poate să inspire pe cineva? În aparență da. Iată-i pe atîția tineri, gata oricînd să se angajeze, fără implicații și fără complicații. Dar să stăm puțin și să cumpănim. În definitiv, poeții cari se angajează, ce fac ei? Așa zisele poezii, pe cari ei le publică, sunt de fapt articole versificate. Partidul, călăuzit în general de criterii pur cantitative, le poate comanda pe lungimi precise: de zece centimetri, de-un metru. Nu sunt de invidiat acești tineri. Politica creației a devenit o politică de exterminare a muzelor, și în timp ce casele de prostituție au fost desființate, prostituția slovei înflorește ca niciodată.

Voi mai găsi vreodată calea spre poezie?

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Nu mai am nici o speranţă. Acest simţămînt al golului, ce te sufocă, e deosebit de greu pe înserate, cînd cobor de la curs treptele universităţii. E o coborîre din viaţă în moarte. Dar sterilităţii îi este preferabilă moartea.

*

Timpul ce-mi rămîne liber în afară de pregătirea şi de orarul cursului ce-l ţin la Universitate, îmi este blocat de îngrijorări ce anihilează. Nu timpul îmi lipseşte, ci timpul neblocat de griji. Viaţa în familie n-aş putea spune că e destinată să-mi degreveze existenţa. Dora nu prea dă semne că s-ar putea adapta vreodată la condiţiile de viaţă, cari de abia îşi schiţează gravitatea viitoare. Ioana a împlinit de curînd 12 ani. Este neîndoielnic foarte educabilă. Uneori mi se face milă de ea văzînd-o cu cîtă înţelegere se supune unei discipline sau vreunui sfat. Dar şi ea a fost obişnuită, de mică, cu alt trai. Ea îşi aduce cîteodată, printr-un fel de reacţie, vag aminte de unele împrejurări din străinătate, de cînd avea vîrsta de patrucinci ani. Îşi aminteşte cu strîngere de inimă de Hotelul Aviz de la Bonalisa, de-un hol enorm în stil maur, ca o peşteră înaltă, cu coridoare suspendate, de jur împrejur, şi cu decoruri din orientul mijlociu, de interioarele ca din O mie şi una de nopţi. «Noi am trăit cîndva pe-acolo?» mă întreabă insinuant Ioana cîteodată, «amintirile acestea le am desigur dintr-un vis. Parcă nimic real nu este în ele! Camerele de la Aviz, cu pereţii în faianţă, cu paturile moi, cu cearceafurile de olandă, camera de baie cu cada de marmură de culoarea unei petale de trandafir roz. Stam undeva foarte sus, la cel mai înalt etaj, numai eucaliptii din curte ajungeau cu crengile şi frunzele pînă în fereastra noastră. Rupeam cîteodată frunza plăcut mirositoare, din care da o sevă uşor răşinoasă. Vîrfurile tăioase, ca stiletul, ale palmierilor din curtea hotelului nu ajungeau la nivelul ferestrei. Mă uitam în jos la ei! Şi-mi mai amintesc uneori, foarte şters, de nişte sunete de fluier pe stradă. Cineva cînta scurte, jalnice frînturi de melodie arabă. Cîteva tacte, ale unei jeluiri de demult, cu o încheiere bruscă. Şi-atît!» Erau negrăit de sfîşietoare pentru mine aceste amintiri vagi ale Ioanei. Atît de sfîşietoare, că trebuia să plec de-acasă ca să nu-mi trădez fără de voie slăbăciunile inimii.

Pentru a-şi compensa tristeţile efemere, Ioana cerea cîteodată albumele cu fotografii, ce le făcusem cîndva în Luzitania. Erau albume cu imagini fermecate din excursiile, ce le făceam, îndeosebi duminica, de la Bonalisa în provincie, cînd spre nord, cînd spre sud. Fixarăm astfel pentru amintirea noastră peisaje, grădini cu smochini, podgorii, păduri de pini, mori de vînt, oraşe medievale, catedrale şi atîtea vestigii măreţe dintr-un trecut imperial al unei ţări mici, care a ţinut odată subt stăpînirea ei o jumătate de glob terestru. Ochiul se bucura îndeosebi de imaginile prinse în ambianţa unui castel minunat de-o înfăţişare exotică, cu cupole ce poartă închipuirea în lumea arabă şi indiană. Castelul fusese cîndva, pe la 1500, reşedinţa lui Albuquerque, întîiul vicerege luzitan al Indiei. Era clădit într-un stil de renaştere contaminat cu elemente maure şi indiene. În cursul secolelor castelul se ruinase, dar acum era pe cale de a fi refăcut în toată splendoarea sa de altădată. O americancă bogată a cumpărat între cele două războaie castelul. Prin anii 1938-39, americanca lucra de zor la restaurare, călăuzindu-se cu mare ştiinţă după izvoarele scoase dintre cărămizile ruinei. Am vizitat de vreo cîteva ori acest castel, refăcut pe-atunci parţial, cu un gust de-o desăvîrşită justeţe. În albumul de fotografii, ce-l păstram într-un sertar, toate din primăvara anului 1939, puteam să ne vedem fetiţa plimbîndu-se călare pe un măgăruş blînd, prin grădina cu butuci de vie, pe lîngă castelul lui Albuquerque. Foarte adesea acum, cînd mă întorceam seara acasă, găseam pe Ioana, răsfoind filele albumului, cufundată, pînă la pierdere de sine, în vedeniile de altă dată. Ce terase de vis, ce cupole ca jumătăţi de portocale tăiate, nu complet, în felii, ce bazine de marmură prin grădina cu butuci de vie, ce morі de vînt pe dealuri de jur împrejur! Mai auzeam, din aceste fotografii, chiar zumzetul de albine, ce se adunau pe agavele înflorite!

Ioana schiţa cu insistenţă o încercare de refugiu în trecut. Şi într-o seară am interzis soţiei mele într-un fel destul de brutal, de a mai arăta Ioanei albumele. «Nu-mi place această întoarcere spre trecut la o copilă de vîrsta ei. Închide albumele! Ioana trebuie să se obişnuiască să facă faţă unor împrejurări şi unui mod, ce nu mai are nici o legătură cu întîii ani ai copilăriei ei. E dureros să-i tăiem o plăcere a amintirii dar nu vreau să înceapă de pe acum cu refugii în zile demult terecute. Ce vrei? Să dea în boală?»

*

Într-o noapte de început de octombrie mă apucă nişte dureri zvîcnitoare la caninul drept. Parcă nişte draci mărunţi cu ciocane şi nicovale şi-ar fi făcut lăcaş în dintele meu. Reflexele craniene zădărnicesc localizarea precisă dar amplifică suferinţa. Fusesem ani de zile scutit de atari atrocităţi. Îmi dam seama după durerea, ce-o simţeam pînă în ochi, că va

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

trebui de astă dată să mă supun unui lung și anevoios tratament, dacă voiam să-mi mai salvez caninul plombat și răsplombat. În cursul zilei m-am dus la cabinetul dentar al doamnei Dr. Salva. Mă duceam cu inima îndoită. Un dinte apucat literalmente de nebunie va mai putea el să fie domolit ?Intimidat din cale afară de perspectiva unei operații dentare, mi-am ocupat frumușel locul pe un scaun în camera de așteptare a cabinetului dentar, unde încă vreo cinci nenorociți mai aveau număr de ordine. Doamna doctor Ileana Salva, remarcînd la plecarea unui client prezența mea în odaia de așteptare, îmi trimite un cuvîntel printr-o femeie de serviciu. Sunt invitat adică să părăsesc camera de așteptare, să trec prin curte în locuință și să aștept puțintel în salon. Mi se vor scurta oare cu aceasta supliciile? Mă supun invitației, ce mi s-a făcut în chip atît de discret, încît clienții, cari mai așteptau și care oricum veniseră înaintea mea, nu pot să remarce nimic din favoarea ce mă întîmpină. De abia ajuns în salonul mare, modern mobilat, al familiei Salva, o ușă se deschide. Apare zîmbitoare, din cabinetul ei, doamna Dr. Salva: «Cu ce vă pot servi, domnule profesor?»

«Mare suferință pe capul meu, doamnă Doctor! Mi-a înebunit caninul drept. N-aș vrea să mi-l pierd. Cred că în vremurile astea nu e tocmai oportun să renunți la canini!»

«Să sperăm că nu e nimic grav!» spune doamna doctor cu un glas liniștitor și mă poftește să intru în cabinet.

Mi se recomandase încă de mai de mult acest cabinet ținut în alb, cu aparatură foarte modernă, și curat chiar și la un un examen microscopic. Cabinet alb ca și doamna doctor.

Cu un gest calm și foarte reținut, surprinzător la o ființă de-o înfățișare atît de vie ca a doctoriței, sunt poftit să iau loc în scaunul dentar. Cîteva mișcări neașteptate se declanșează în mecanismul interior al scaunului și mă simt ridicat, ca într-un ascensor .Capul mi se apropie de ochii scrutători ai doamnei Doctor.

«Deschideți gura!»

«Să-mi deschid peștera, vreți să spuneți?» încerc eu să-mi estompez suferința cu o glumă.

Doamna doctor surîde îngăduitoare:

«Da, aveți o gură mare, dar tăcută, precum se povestește!»

«Doamnă doctor, nici dumneavoastră nu puteți să vă plîngeți că n-ați avea o gură — modernă. Așa e linia se pare!»

Doamna doctor rîde deschizîndu-și toată gura, cu dinți frumoși ca o reclamă pentru cabinet. Apoi mă examinează cu pințeta, cu bătăi metalice în smaltul deteriorat al dintelui, care răspunde cu mii de ecouri.

«E un apocalips acolo, doamnă Doctor!»

Doamna doctor își potrivește pe față același egal zîmbet liniștitor. Lucrează calm, scutind terenul pe cît posibil de orice atingere de prisos, ce ar agrava durerea.

«Focarul e la rădăcină. Va trebui să deschidem dintele. S-ar impune poate chiar extracția, dar vreau să încerc mai întîi un tratament. Poate mai salvăm acest canin», încearcă doamna doctor să mă îmbărbăteze. «Veți avea răbdarea să suportați un tratament de durată? Cred că se mai poate face ceva. Dintele e grav compromis, dar dacă reușim să vindecăm rădăcina, se poate pune un dinte cu cui. Totul cere timp!»

«Am timp și voi avea și răbdarea necesară, numai D-voastră să nu v-o pierdeți!»

Soțul doamnei doctor era un ilustru profesor, la Facultatea de Medicină. Cel mai apreciat specialist pe țară, în boli pulmonare. Profesorul a participat între cele două războaie și la o seamă de congrese internaționale, sporind prin comunicările sale prestigiul științei românești. Deoarece numele său de familie era un foarte obișnuit nume de botez care-l supăra puțin pentru familiaritatea aparentă ce-o aducea între dînsul și semenii săi, profesorul și l-a schimbat încă din vremea studenției, adoptînd numele satului său de origine: Salva. Profesorul era fiul unui fost ofițer chesaro-crăiesc din faimosul pe vremuri regiment grăniceresc de la Năsăud. Profesorul Dr. Sorin Salva purta pe figura sa românească pecetea unei educații în tradițional spirit iosefin. Îl cunoșteam personal tare demult și-i purtam un profund, un înalt respect atît pentru prodigioasa activitate științifică, cît și pentru masiva sa omenie. Profesorul Salva era o ființă aparent rezervată, dar caldă. Pînă în acest moment nu intrasem cu familia Salva în relațiile de prietenie ce aveau să ia forme afective dintre cele mai rare. Un român și un occidental, era profesorul, un transilvănean și un luminist.

În cursul tratamentului stomatologic căruia eram nevoit să mă supun, aveam să cunosc pe cei doi soți mai îndeaproape, căci în salonul de-o atmosferă agreabilă, unde așteptam să fiu luat în tratament de doamna doctor prin derogare de la legea bunei rînduieli clientare, întîlneam adesea și pe domnul profesor. Intram cu doctorul Sorin Salva de fiecare dată în lungi și foarte interesante dezbateri. Schimbam vederi, cînd mai luminoase, cînd mai dezamăgite, cu privire la evoluția situației din țara noastră. Și o prietenie nouă și foarte afectuoasă se încingea. Mi-am îngăduit, încă de la întîiele vizite, să arunc o privire în biblioteca particulară

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

a profesorului: în rafturi nu se găseau decît opere esențiale din cele mai variate domenii. M-a mirat, umplîndu-mă de mulțumire, de la început, spiritul de selecție ce a dominat la alcătuirea acestei biblioteci. Nu era biblioteca unui medic specialist (cărțile de specialitate profesorul și le ținea la clinica de ftiziologie pe care o conducea). Biblioteca era a unui om de cultură cu un orizont spiritual larg din cale afară. Eseistica bine reprezentată învedera interesul profesorului pentru filosofie și artă. Prin rafturi se puteau dibui și unele slăbiciuni ale profesorului, bunăoară pentru poezia chineză, prezentă prin variate traduceri în germană și franceză. Li Tai Pe cu mistica sa încredere în sine și cu cîntecele de vin, era dacă nu mă înșel, poetul său favorit. Ce deosebire, îmi spuneam, între profesorul Dr. Sorin Salva și toți ceilalți profesori de la Facultatea de Medicină, cu interesele intelectuale riguros reduse la cele ale meseriei. S-a format în Transilvania, între cele două războaie, un tip intelectual care continua un tip vetust dinainte de întîiul război, subt o formă agravată. Intelectualul român din Transilvania format pe tiparul specialistului era mai mult un meseriaș decît un intelectual. O discuție cu acești specialiști, cari se situau exact la mijloc între meseriași și cărturari, se desfășura totdeauna anevoie, căci la întîiul cuvînt ce sărea dincolo de zăplaz, descopereai lacune de proporții cu adevărat cosmice. Ilustrativ pentru acest tip de oameni foarte prețuiți în specialitatea lor, dar îngrădiți de duhul țarcului prin care zburdau, era cu osebire un celebru profesor, medic internist, care truluia cu știința sa despre staza doudenală. Un fel de cutremur te lua cînd, în aceeași clipă, remarcai pe pereții interioarelor tablourile destinate să arate vizitatorilor criteriile de cari profesorul internist se călăuzea prin sectorul artei. Spectacolul era stupid și ilar. Tabloruile erau de obicei «daruri» din partea clienților și nu îndeplineau altă funcție decît aceea de a umple un gol. Te mirai cum în același om alături de atîta știință încape și atîta lipsă de gust. Prin contrast cu ceea ce se putea vedea prin încăperile acestor «specialiști», în casa soților Salva te surprindea din primul moment calitatea rară a tablourilor de pe pereți. Vedeai aci un Grigorescu, un Luchian, cîțiva Pătrașcu, un Tonitza; nu multe tablouri, dar alese cu grije și cu o meticulozitate de aproape experți. «Daruri» inoportune, cari ar obliga la o degradare a gustului, de la clienți, primeau cu duiumul atît profesorul Salva cît și doamna doctor, dar toate aceste trofee ale provinciei dezlănțuite luau drumul fără întoarcere al subsolului, sau de-a dreptul în pivniță unde le invada prăsila de paianjeni.

Tratamentul caninului, ce devenea, de la o zi la alta, un canin tot mai problematic și mai perimat, a ținut vreo cîteva săptămîni. Totuși doamna doctor mi l-a salvat, spre slava numelui ce-l purta. Și eram mulțumit. În răstimp legăturile prietenești s-au întemeiat, s-au întărit, s-au amplificat de la o vizită la alta, încît continuam să trec pe la soții Salva și după terminarea norocoasă a tratamentului. Treceam, în chip firesc, pe la ei, de cîte ori treburile mă făceau să bat caldarîmul pe strada lor. Pentru mine aceste vizite deveneau o necesitate sufletească. Găseam în casa Salva o atmosferă de destindere, în care neliniștile zilei se curmau:

«Aici la voi, găsesc încă un colț de patrie și de Europă!»

Cînd mă duceam la soții Salva știam că voi avea un ceas de reculegere. Probabil că și ei căutau să uite pentru o oră, două, hărțuielile și grijile vieții cotidiene. Uneori simțeam că nivelul și calmul conversațiilor erau întreținute totuși cu un efort de voință. Aceasta se întîmpla desigur atunci cînd fiecare dintre noi avea griji cu cari nu voia să stinghereasă pe celălalt. Oricum, sociabilitatea mea, redusă la un minim în cursul anilor, înflorea.

Printre interesele varii și subtile ale doamnei doctor l-am găsit și pe acela pentru poezie. Ea citea poezie. Semenele ei n-ar fi deschis un volum de versuri nici să le fi plătit cu ora pentru această lectură. Dar doamna Salva citea. Ea se delecta uneori, recitind pentru sine poezii, învățate pe dinafară.

Într-o zi am descoperit că doamna Salva avea și o discotecă cu opere muzicale, printre cari mai ales «clasice», de la Bach la Beethoven. Și astfel ascultam, împreună cu soții Salva, cîte-un concert. Citeodată același concert dirijat de mai mulți dirijori cu renume mondial, și încercam cu priceperea ce-o aveam fiecare să facem comparație între posibilitățile unuia și ale celuilalt. Doamna Salva asculta cu urechea și cu inima, fredonînd uneori fragmente, mai caracteristice. Profesorul Salva asculta cu toată ființa, dar fără comentarii. Eu ascultam la figurat, transpunînd totul în poezie. Ca să tachinez puțin pe doamna Salva, care urmărea cu multă luare aminte diferențele de interpretare de la dirijor la dirijor, eu bagatelizam într-adins pe acești maeștri ai baghetei, numindu-i «dirijați de orchestră» Găseam că de acești artiști se face prea mare caz. Aprecierea nu mi-o susțineam cu toată seriozitatea, voiam totuși să arăt că de Beethoven însuși publicul n-a făcut niciodată atîta caz ca de unii «dirijați de orchestră», cari îi interpretează opera: «Dar ce să-i faci, publicul, mai ales cel feminin, prețuiește spectacolul».

Citeam uneori în casa Salva și poezie.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Doamna doctor mă poftea să citesc și din volumele mele. Ea aprecia la început mai ales poeziile din primul meu volum. Cu timpul doamna Ileana s-a învoit și cu volumele mele din urmă. Foarte anevoie mă hotăram însă să recit din poeziile mele, căci starea mea de grație poetică o socoteam ca aparținînd cu totul trecutului. Ba uneori, această grație o socoteam cu desăvîrșire străină de mine. Citeodată, complet dezorientat de decalajul dintre timpul psihologic și timpul fizic, aruncam cu melancolie o vorbă:

«Am scris eu aceste poezii? Nu sunt eu autorul. Sau dacă sunt, atunci doar în sensul că port în mine un poet mort. Sunt sarcofagul lui. Identitatea de conștiință s-a pierdut».

*

De la o zi la alta, doamna Salva, sau Ileana cum îi spuneam acum, părea mereu mai preocupată de situația ei. Căci în afară de orele cînd lucra în cabinetul ei dentistic, ea se mai găsea și «în cîmpul muncii». «Cîmpul muncii», așa începea să se numească orice muncă de salariat al statului. Termenul circumscria o anxietate colectivă, de care oamenii păreau să fie cuprinși. A fi în cîmpul muncii însemna să ai un orar precis, să simți rigorile unei condici de prezență, și să muncești după o normă ce se fixa prin caz fără a se ține seama de puterile omului. Munca normată era de fapt o metodă de exterminare a dorinței de a mai trăi. În cîteva săptămîni situația tuturor cetățenilor s-a schimbat din temelii. Pe la soții Salva mă duceam mai rar, căci de la o vreme amîndoi păreau peste măsură de obosiți. Ne trebuia timp, de fiecare dată, pînă să urnim din loc o conversație în afară de contingențele plumburii ale zilei. Prefacerile în structura socială și economică, în felul de a trăi al oamenilor se succedau într-un ritm ce-l resimțeam ca un vîrtej și ca un țiuit în urechi. Și oamenii nu voiau, totuși, să creadă în amurgul lumii lor.

Amurgul acesta se lăsa pe toți umerii. Era acest amurg o prezență atît de implacabilă că nimenea nu credea în realitatea ei. Greutatea văzduhului se făcea simțită. Fizica, învățată la școală, nu izbutise să ne facă a crede că văzduhul este o fantastică povară. Istoria, cu ale ei prefaceri, se angaja să ne demonstreze acest adevăr fizic.

Îi spuneam uneori Ilenei:

«În cele din urmă nu înțeleg de de ții cu atîta obstinație să fii în cîmpul muncii. Cabinetul particular îți aduce un suficient cîștig».

Ochii Ilenei luceau ca doi greieri. Nu i-am spus aceasta niciodată, dar mă așteptam totdeauna să-i aud cîntînd, de la o clipă la alta. Glasul ei cînta însă pe altă coardă: «Cît de străin ești de cele ce se pregătesc în țara noastră! Cabinetele particulare? Ce naiv ești. Încă n-ai prins de veste că tot ce este particular e condamnat să dispară? Pe viitor nu vom putea să existăm decît în funcție de slujba ce-o avem în cîmpul muncii. Nu va trece mult și vei vedea cine va mai primi autorizația de a locui la oraș! Numai robii, numai cei ce se găsesc în cîmpul muncii».

Mai tîrziu aveam să-mi aduc adesea aminte de acest cuvînt al Ilenei. Ea vedea realitatea cu perspicacitatea unei ființe care are clarviziunea directă a faptelor. Parcă ar fi trăit pînă atunci în altă țară, într-o țară unde prefacerile sociale, economice, spirituale erau deja procese consumate. Și vorbea Ileana pe-un ton ce părea al unei ghicitoare din cafea: «Nu vezi cum se închid toate drumurile?»

*

În întreprinderi, în instituții, procesul de transformare a omului în rob va să se declanșeze cu toată forța din momentul în care, în cursul anului 1948, vor apărea decretele de naționalizare. În nu mai mult decît un an totul în țară va lua altă înfățișare. Peste toate va trece tăvălugul care nivelează. Fericit va fi acela care va izbuti să rămînă în cîmpul muncii, cu toate că a fi în cîmpul muncii va fi aidoma cu a avea un domiciliu forțat, sau cu a geme în sclavie. Vor bîjbîi prin țară pretutindeni fără rumoare, tăcuți ca morții, moșieri fără pămînt, industriași fără fabrici, ofițeri deblocați, profesori comprimați, avocați epurați și foști demnitari găsiți nedemni de a mai ocupa vreo slujbă în aparatul funcționăresc al statului. Paralel cu această destrămare a unei orînduiri sociale și a claselor «privilegiate» de pînă aci, va avea loc un nemaivăzut măciniș al conștiinței de om.

Și «omul nou» își va face loc la conducerea întreprinderilor naționalizate sau la conducerea instituțiilor de orice fel, cari vor mai fi menținute, sau cari vor fi înființate din nimic. Și omul nou va fi cel ce a lucrat pînă aci cu palma. Astfel tîmplarul cu maxilarele preistorice al Bibliotecii Universității din Cluj va ajunge director, cu rang de profesor universitar, al acestei instituții, una dintre cele mai mari pe țară. Primul său act de cîrmuire și de autoritate va fi selecția după nici un criteriu a operelor literare, epurarea cu toptanul a rafturilor. Cărțile dintre cele două războaie vor fi «deținute» și aruncate la beci în lăzi cu balamale, pecetluite într-un fel ca să nu mai poată fi deschise niciodată. Multe dintre operele literare

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ale timpului, şi printre ele cîteva chiar de-ale mele, vor lua drumul morilor de hîrtie. Şi aceasta nu fiindcă poeziile mele ar fi bănuite de vreun conţinut politic subversiv, nu! Ci pur şi simplu pentru că noul director al Bibilotecii va citi în vreo notă prizărită la subsolul cutărui ziar din capitală că poezia lui Axente Creangă este «metafizică». Directorii bibliotecilor, ca şi noii critici şi cenzori ai literaturii, vor echivala metafizica întru totul cu criminalitatea de război.

*

Oameni noi vor fi şi anume oameni vechi, trădători ai societăţii burgheze, cari peste noapte s-or transforma în unelte docile ale noii orînduiri. Unitatea de muncă în care doamna doctor Salva se istoveşte pentru un derizoriu salar de stat este Institutul de stomatologie. La conducerea acestui Institut s-a aciuat nu demult o doctoriţă pe nume Malva Mogor. Voinică femeie. Un tanc de femeie, care umbla greoi, cu intermitenţe de elasticitate neaşteptată la vîrsta ei, parcă s-ar fi mişcat pe şenile. Motorul intim al acestui tanc era o feroce ambiţie, ambiţia de a juca un rol de prim plan şi în noua orînduire. Între cele două războaie doctoriţa Malva Mogor participa la toate întrunirile politice, locale, ale tuturor partidelor la putere, ţinînd cu tupeu desfrînat discursuri, în cari peria pe mai marii zilei. Malva avea un debit de platitudini, fără limite. Principalul după care se călăuzea în viaţă era să întreţină legături cu vîrfurile cele mai compromise ale partidelor istorice. În lipsa unor farmece feminine, care ar fi dus mai repede la ţintă, Malva lucra cu mijloace mai viguroase, ce-i erau la îndemînă. Şi a reuşit la importante răspîntii ale vieţii. Cu insistenţe, cu intrigi, cu şantaj. Cu o răbdare de necrezut, Malva dărîma bariere şi dezarma rezistenţe. Soţul ei era un ţap ilar, supranumit şi Făt-Frumos din gaură. Datorită intervenţiilor stăruitoare ale soţiei, iată-l profesor de ginecologie la Facultatea de Medicină, ales dintre candidaţi cu merite de prim ordin.

Doctoriţei Malva Mogor nu i se puteau nega unele calităţi certe, cari în lumea fabulei i-ar fi dat posibilitatea să joace un perfect rol de vacă ce s-ar crede o suavă floare. Nefiind în stare să-şi lege soţul de piciorul patului conjugal, precum ar fi dorit, ea se răzbuna asupra colectivităţii. Femeia şi-a pus în cap să ia proporţii de personalitate în orice împrejurări, nu numai de la petrecanii de lăsatul secului, ci şi în viaţa intelectuală a Clujului. Malva nu scăpa nici o întrunire de folos obştesc fără de a participa cu vreun discurs în care cele mai răsuflate lozinci ale anului îşi găseau un ultim refugiu. Firește că pentru oboseala pe la întrunirile de binefacere ce aveau loc prin suburbii, Malva nu se mulţumea să culeagă numai aplauze. Ea spera să adune de pe acolo, cu arcanul, şi clienţi pentru cabinetul ei dentar şi cliente pentru cabinetul ginecologic al soţului. Manifestările ei publice aveau totdeauna acest substrat lucrativ, de reclamă personală şi familiară. Malva era de altfel într-adevăr nevoită să se ţină în centrul atenţiei prin reclamă politică şi filantropică, deoarece bruma de clientelă ce şi-o aduna anevoie se risipea de grabă din cauza brutalităţii cu care dentista intra cu cleştele sau cu freza în gura clienţilor. Timp de treizeci de ani doamna Mogor n-a izbutit să-şi alcătuiască decît o clientelă vagă şi flotantă. Cînd doctoriţa începea să îmbătrînească, făcînd un posterior lat cît un cărucior pentru tripli gemeni, era firesc ca lumea s-o evite. În nici o încăpere nu mai era loc pentru alţii, căci ea ocupa mereu tot spaţiul locativ, la propriu şi la figurat. Şi atunci femeia născoci alte metode de a se menţine pe primul plan al interesului public.

Ca să nu piară din memoria oraşului, Malva va fi nelipsită de la premierele Teatrului local şi va boteza pe toţi nou-născuţii din cîteva cartiere mărginaşe ale oraşului. Această slujbă sacramentală de naşă obştească n-o împiedică să se dedice şi unor slujbuliţe mai infame. Prin informatori plătiţi cu vorbe mieroase, ea urmărea întîmplările amoroase din elita societăţii, întreţinînd la ea acasă, după încetarea din viaţă a soţului, un club de burlaci. Prin mijlocirea acestor burlaci ea îşi turna peste oraş lăturile bîrfelilor.

Neavînd copii, Malva şi-a luat în casă nişte nepoate pentru amuzarea cărora ea atrăgea la ceaiuri fără haz vreo trei patru crai dintre cei mai cunoscuţi ai oraşului. Printre aceştia şi un ofiţer, supranumit «soldatul cunoscut», spre deosebire de «soldatul necunoscut», care-şi are mormîntul eroic la şosea. Pe la orele mici, Malva obişnuia să ia pe aceşti crai, pe rînd, la o parte, avertizîndu-i: «Mă, fecioarele astea nu sînt pentru voi! Să nu vă pună păcatele —! Pentru voi sunt *eu* aici!»

Malva catihetiza, pe stradă, întru pomenirea soţului ei decedat, pe orice soţ despre care bănuia că ar cam sări pîrleazul; ea însăşi însă, cînd se întîmpla să fie invitată la vreo masă mare, se răsfăţa debitînd cele mai lubrice vocabule ale dicţionarului nescris al limbii româneşti. Malva ţinea grozav să pară evlavioasă, dar suferea de o adevărată incontinenţă pornografică. Şi astfel ea se ducea, mai vîrtos cînd un interes acut o îmboldea, la biserică unde se tăvălea spectaculos în faţa altarului, implorînd întru planuri diabolice ajutorul Maicii Domnului. N-o interesa în chip declarat decît situaţia, banul, iar în chip refulat sexul Cel mai puternic instinct al ei era acela de a fi «în frunte», de a «domina».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Aptitudini şi calităţi, cari timp de decenii nu s-au putut impune într-un regim de concurenţă liberă, ar fi fost de mirare să nu aibă mai mult noroc subt un regim de rigori colectiviste. Doctorita Malva Mogor avea antene pentru timpurile noi. Ea a ghicit, după 23 August 1944, prea bine încotro se îndreaptă lucrurile în ţara noastră. Şi dialectica istorică a ajutat-o să-şi desfăşoare în voie instinctele. Malva Mogor ajunge repede în fruntea Institutului de Stomatologie. Ea şi-a cumpărat din primele luni ale anului 1945 broşurile de iniţiere în marea doctrină. Secretele practicei le prindea din aer, mimetic. Ca să ajungă în sfîrşit să stăpînească un institut medical, ea îşi însuşeşte emfaza lozincilor şi se transformă cu perfidie sistematică în unealtă de precizie a orînduirii ce se instaura. Din 1948, începînd, ea se va ţine cu un bici de flăcări şi şerpi de toţi subalternii, ca să se realizeze întocmai scriptura stalinistă cu privire la popoarele înrolate. Prin sălile şi pe coridoarele institutului, Malva ţipă, urlă, provoacă, se dă în spectacol, acuzînd în dreapta şi în stînga, că nu se lucrează cu suficientă conştiinţă. Cere, tot la o jumătate de an o dată, sporirea normelor de lucru. Îi dă mîna, căci ea nu «munceşte», ea «activează» doar. În cursul anilor, sufletul ei răvăşit de nedemne ambiţii se încinge de o adevărată fobie faţă de femei, cu atît mai mult faţă de femeile de la institut. Bănuia în orice prezenţă feminină o posibilă şi o probabilă concurenţă viitoare. Denunţa la forurile superioare orice întîrziere a doctoriţelor de la serviciu, dar nu şi pe a doctorilor. Nu se mai ţinea în curent cu progresele specialităţii. Rămasă în urmă cît priveşte secretele meseriei, ea îşi acuză de grabă colegele, proiectînd asupra lor propria-i incapacitate, de îndată ce acestea se pot mîndri cu neaşteptat de bune rezultate. Odată ajunsă în conflict cu vreo subalternă, Malva nu se odihnea pînă cînd nu aducea cazul la cunoştinţa «partidului». În schimb ea era de-un superlativ servilism faţă de mărimile zilei. La institut ea sta de obicei la pîndă, la fereastra ce da în stradă, şi cînd vedea pe cineva intrînd, fie de la securitate, fie de la partid, ieşea întru întîmpinare, luînd un aer de mironosiţă. Ăstora de la partid sau de la securitate ea le lucra personal. Din nefericire pentru ea, Malva Mogor era atît de cunoscută pentru maniera ei brutală, că toţi aceştia o evitau, căutînd să ajungă în tratament la alţi doctori sau la alte doctoriţe. Cînd însă Malva punea mîna pe un membru marcant de partid, sau pe-un securist, s-a terminat. Omul rămînea fixat în scaunul dentistic ca pe scaunul electric. Şi astfel Malva producea dovada că institutul nu se poate lipsi de ea.

O întîlneam uneori pe stradă — pe doctoriţa Malva Mogor. Faţă de mine înjura partidul şi toată noua orînduire, şoptindu-mi la ureche veşti «îmbucurătoare», ce le-ar fi auzit la posturile de radio străine: «În curînd Truman...» Mă feream grijuliu s-o ascult, căci aveam sentimentul că de aci, din colţul străzii, se duce de-a dreptul la partid sau la vreun agent de securitate ca să denunţe. Şi eu mă făceam culpabil cel puţin de vina de a nu o fi denunţat pentru răspîndirea de «zvonuri».

De acest soi erau «cozile de topor».

De multe ori în cursul primăverii anului 1948 Ileana Salva s-a plîns de caznele inumane ce avea de îndurat pe urma uneltirilor de şefă ale doctoriţei Mogor. Pleoapele Ilenei se zbăteau ca nişte fluturi bătuţi de viscol. Ileana nu avea obiceiul să se lamenteze. «Las-o în grija mea pe Malva», îi spun. «Te rog ,nu cumva să-i faci vreo observaţie!», stăruie Ileana.

Întîlnind în ziua de echinocţiu pe doamna Mogor pe stradă, iată că nu mă pot stăpîni să n-o opresc, spre a-i spune ceea ce merită să audă.

«Doamnă, un cuvînt! Nu mă amestec bucuros în treburile altora. Şi nici nu prea dau sfaturi concetăţenilor cum ar trebui să se comporte în vremi cum sunt cele de astăzi. Îngădui fieştecăruia să-şi rezolve dificultăţile de existenţă, cum crede de cuviinţă. Sunt dispus să încuviinţez din cale afară multe. Dar nu pot să tac cînd văd la lucru bestia umană. Am auzit că vreţi să construiţi socialismul cu toată ardoarea de care sunteţi în stare. N-am nimic împotrivă dacă-l ziditi cu propria d-voastră osteneală. Se pare însă că D-voastră vreţi să-l clădiţi cu truda altora, cu a robilor pe cari îi mînaţi de la spate cu biciul. Se mai vorbeşte că v-aţi însuşit obiceiul de a vă submina subalternii cu denunţuri mincinoase. În împrejurările ce soarta ni le-a hărăzit pentru aceşti ani şi pentru totdeauna, este acesta un mod de-a „construi?“ Sau ţineţi să vă faceţi vinovată de cea mai gravă dintre ticăloşiile omeneşti? Nu vă daţi seama? Denunţul rămîne o abominabilă crimă, chiar dacă s-ar întemeia pe adevăr. Denunţul mincinos este reflexul unei conştiinţe cu totul denaturate, un capitol al celei mai josnice criminalităţi. Să nu-mi răspundeţi că sunteţi constrînsă la atari fapte. Să nu-mi spuneţi că se fac presiuni asupra D-voastră. Nu există nici o împrejurare atenuantă pentru această tîrîşenie. Şi dacă sunteţi adusă, prin presiuni, în situaţia de a vă hotărî să ucideţi pe alţii prin minciună, ar trebui totuşi să preferaţi a vă sinucide!»

Doamna Mogor păleşte. Nu se aştepta de la un om calm ca mine la un atare cuvînt sacadat de mînie. Neîndoios, vorbele mele erau un avertisment.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Astea sunt de la doamna Salva citire...» răspunde ea cu promptitudinea omului care-şi clădeşte viaţa pe nerușinare.

«Nu interesează de unde le-am cules.... Interesează trista realitate». Aproape fără de voie m-am trezit mustrînd pe cineva, eu tremur de mînie în glas. Şi-apoi am mai adăugat rar şi apăsat: «Ar fi bine să vă plimbaţi citeodată prin piaţa din jurul catedralei, unde se înalţă statuia ecvestră a lui Matei Corvinul. Şi să vă opriţi şi să priviţi! De coada calului vor atîrna odată — mulţi păcătoşi, şi, în primă serie, denunţătorii mincinoşi!»

Nu era deloc în firea mea să vorbesc cum am vorbit. Dar n-am putut altfel.

*

Societatea burgheză! Nu m-am prăpădit niciodată de admiraţie faţă de ea. Totuşi degringolada acestei societăţi o regretam, căci în dispariţia ei vedeam dispariţia unei anume libertăţi individuale, de conştiinţă şi de mişcare, de lucru şi creaţie, la care ţineam ca la o premisă şi o condiţie supremă a vieţii şi a spiritului. Procesul de destrămare morală, la care asistam, mă făcea uneori să string pumnii, şi să iau în răspăr nu atît inconştienţa, cît creşcînda, vertiginoasa ticăloşire a oamenilor printre cari trăiam.

*

Era prin preajma solstiţiului de vară al anului 1948, cînd, într-o după amiază de precoce caniculă, mă găseam în biroul seminarial al catedrei de Estetică din clădirea Universităţii. Deoarece, locuiam foatre departe, la marginea urbei, într-o casă de unde vedeam pe un deal din apropiere mănăstirea Alverna, am hotărît de cîtva timp să iau masa la o cantină, ca să evit osteneala de a face zilnic de două ori drumul în oraş. De la cantină mă duceam agale de-a dreptul la biroul meu seminarial, unde pe-o canapea improvizată mă odihneam o jumătate de ceas înainte a mă cufunda în lucru. Eram ocupat, dar fără nici un elan, cu redactarea ultimului fragment al cursului meu de Estetică, fragment ce urma să fie litografiat pentru uzul studenţilor doritori de a se prezenta la examen. Lucram la această migăloasă redactare a cursului într-o stare de depresiune sufletească. În ziua aceea ajunseseră la urechile mele, nu ştiu a cîta oară, zvonuri, de astă dată mai puţin incerte, despre o reformă radicală şi «sănătoasă» a învăţămîntului superior, şi despre intenţia sumbră ce ar exista de a se suprima catedra de Estetică. Trăiam subt zodia mohorului. Şi mă întrebam contrariat: «Într-adevăr noua orînduire nu mai are nevoie de Estetică?»

Cele ce se petreceau în jurul meu nu mai erau de mult în nici un acord cu vreo Estetică! Aceasta nu de ieri, ci de ani de zile. Evenimentele, istoria, devansaseră deci în fel şi chip actul de desfiinţare, ce mi se vestea.

M-am închis cu cheia în birou, pe dinăuntru. Eram hotărît să nu deschid la nici o bătaie de deget în uşă. Voiam să dorm, sau cel puţin să-mi consum mîhnirea în singurătate. M-am întins pe canapea, şi în ciuda zvonurilor de natură să mă ţină treaz, am căzut repede în toropeală. Parcă aţipeam.

Sau numai mi s-a părut? Parcă o senzaţie de scîrbă mă apuca pe la capul pieptului. Plutea parcă prin încăpere ceva monstruos, ca o injurie adusă naturii. Cred că am aţipit totuşi.

A bătut cineva la uşă? Am tresărit. A bătut? Da, desigur... Cu timiditate. Un necunoscut bate la uşă. Din sunet bănuiesc timiditate. Să mă ridic? Să deschid? Cînd mîhniri atît de grele te încearcă, aştepţi mereu veşti de oriunde, numai veşti să fie! Este cineva care ar vrea să mă consoleze? Sau vine o altă veste? care va răsturna pricina mîhnirii întru care aţipisem. Mă duc fără grabă pînă la uşă. Deschid.

În faţa mea o figură cunoscută: Olga Baba. Este ea? Mă uit mai bine, cu dezorientarea unuia care a fost trezit din somn. Da, este ea, scriitoarea care înainte de război a publicat o carte scrisă cu nerv şi în spirit de independenţă: Note de călătorie prin Spania. Cartea era intitulată: «Pe urmele lui Don Quijotte». Olga Baba! Îi făcusem cîndva cunoştinţa în timpul războiului, la Sibiu. În faţa clădirii în care se adăpostise universitatea noastră în timpul refugiului.

La cîţiva paşi, mai la o parte, pe coridor, o altă figură ce-mi pare cunoscută. O fostă studentă de-a mea, din regiunea Făgăraşului. Da, mi-o amintesc! De la orele de seminar, nu-i aşa? Sunt patru ani de atunci!

«Scuzaţi, domnule profesor», îmi spune scriitoarea Olga Baba, care ar putea să aibă pe la patruzeci de ani. «Suntem în trecere pe la Cluj, am venit să vă vedem».

«Mă bucur», răspund zîmbind. Şi-i întind mîna. Această femeie, cu profil uşor cabalin, cu privire isteaţă, îmi strîngea mîna într-un fel nu tocmai femeiesc. Strîngerea ei de mînă îmi lasă în palmă o senzaţie ciudată, pe care încercam s-o refuz, dar nu prea ştiam cum. Sen-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

zația prindea chip probabil din — memorie. Îmi amintesc de-un zvon care circula în jurul acestei femei. Mi se spunea că ar avea înclinări lesbiene.

«Cunoașteți pe...?» mă întreabă insistent Olga Baba. Ea arată cu un gest larg spre fosta studentă, al cărei nume îmi vine în sfîrșit în minte: Erica Rarău. Studenta e îmbrăcată într-un costum bărbătesc.

«O cunosc, cum n-aș cunoaște-o?», răspund cu un cuvînt mai larg decît gestul. Cuvîntul era destinat să-mi acopere simțămîntul neplăcut că am fost inoportun ridicat din odihna mea.

«Soțul meu» precizează Olga Baba.

Am auzit bine. Nu m-am înșelat. Dar ceea ce am auzit mi se părea așa de neverosimil încît un moment am crezut că am fost victima unei amăgiri acustice.

«Poftim înăuntru — intrați!», le spun curtenitor, și închid ușa în urma noastră. Pășim spre birou. Îmi ocup locul pe canapea. Le poftesc să se așeze și ele, pe două scaune în fața mea.

«Ei, ce spuneți despre cazul nostru, domnule Profesor?» mă întreabă cu dezinvoltură și cu mișcări cam dezarticulate Olga.

«Care caz?» întreb.

«Cazul nostru! Știți, Erica nu mai este Erica, ci Eric. Eric Rarău. Și-i soțul meu». Casc gura. Începe o scenă incredibilă pe care ochiul și auzul refuză s-o cuprindă.

«Vă mirați?» continuă Olga. «Da, fără glumă. Știți, este vorba despre un caz de fals hermafroditism. Erica s-a supus, la București, unei operații, într-un institut de endocrinologie. Și-acum este Eric! Și suntem în sfîrșit căsătoriți!»

Răul moral, ce-l simțisem la capul pieptului, capătă dintr-o dată un accent fizic. Dar îmi domin senzația de refuz ce mi se urcă din stomac pînă în gît la omușor.

«Ei, lăsați glumele!» le zic.

«Dar nu e glumă, domnule profesor! Este purul adevăr. Bietul Eric, dintr-o eroare a părinților, a fost crescut de mic ca o fetiță. Starea lui civilă s-a menținut prin puterea obișnuinței. Dar ce greu i-a fost, cînd la pubertate i s-au trezit instinctele. Ce greu — mai ales în timpul studenției. Dormea la Căminul Studentelor, cu patru fete în cameră. Vă închipuiți suplicii pentru băiat! Să asiste în fiecare seară la dezbrăcarea fetelor. Ce suplicii pentru băiat să vadă frumoasele evoluînd printre paturi! Dar uite, l-am dezlegat. I-am schimbat macazul. Ce spuneți, domnule profesor?!»

Olga aștepta probabil să-i aduc elogii pentru ispravă, s-o exalt alcătuind pe loc un imn, cum făceau poeții antici cînd vreun templu își procura sacrele prostituate. O viață întreagă Olga a trăit în, prin și din extravaganțe. Ca studentă la Paris s-a încurcat cu un negru, chelner și poet. Întoarsă în țară, ea s-a măritat de cîteva ori, în ordine cronologică cu un poet, cu un pictor, cu un actor. Căsniciile ei se curmau însă repede, căci Olga, ea însăși de-un aspect masculin, se încurca mereu cu diverse femei, cari îi exploatau slăbiciunile bivalente.

Încercam să mă adun de pe unde fusesem risipit de această cu totul neașteptată, surprinzătoare, incredibilă revelare anatomo-fiziologică. Dar nu izbuteam, căci răul de la capul pieptului se agrava, răspîndind în ființa mea o scîrbă de întreg genul uman, cu toate că «teoretic» aveam o reală înțelegere pentru cazul de față. Erica, sau derivatul ei Eric, cu o expresie ce varia între jenă de adolescent și sfială de fată mare, sta tăcut în fața mea, și-mi urmărea cu interes mișcările fizionomice. Eu îmi duceam mîna la ceafă, îmi pipăiam umărul, fruntea, îmi netezeam părul, îmi atingeam genunchiul, ca să-mi redobîndesc argumentele contactului meu cu realitatea, contact ce mi se părea iremediabil compromis.

«Știți, domnule profesor, cazul s-a lămurit, chiar subt raport legal. Nu mai activăm în ilegalitate. La Făgăraș, unde suntem profesoare la același liceu, lumea ne cam luase la ochi. Se lansase prostia că am fi lesbiene. Atunci i-am spus lui Eric: „Dragul meu, du-te la poliție și la oficiul stării civile, și anunță că ești bărbat, femeie doar prin veșminte și educație". Scandalul mare a izbucnit tocmai cînd am restabilit natura în drepturile ei. Acum Erica este ceea ce este, Eric! Dar orașul ne arată cu degetul. Orașului nu-i poți face niciodată pe plac. N-a fost bine înainte, nu e bine nici acum. În cele din urmă chestiunea a ajuns la Minister, și Eric și-a pierdut postul!»

Nu reflectez cu nici un cuvînt la această destăinuire și pledoarie. Mă căznesc să aduc vorba despre altceva. O întreb pe Olga ce mai scrie.

«Versuri», răspunde Olga, «versuri de dragoste, căci nu vă închipuiți cît îl iubesc pe măgarul ăsta de Eric!»

Eric intervine în conversație cu o senzațională mărturisire: «Domnule Profesor, și eu scriu. Eu fac critică literară. Am scris un studiu despre poezia D-voastră!»

Răul din capul pieptului îmi dă acum un sughiț. Sunt foarte stînjenit de această reacție. N-am putut să mi-o previn, cu toate că o presimțisem.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Nu-i interesant cazul nostru?» stăruie Olga. «Ce părere aveți, domnule profesor, spuneți-ne un cuvînt».

«Ce să vă spun... Surpriza e într-adevăr mare... În general sunt obișnuit să privesc lucrurile oarecum filosofic. Am mai citit și eu uneori cărți de medicină, articole de endocrinologie. Ce nume frumos acesta — endocrinologie! Parcă ar fi vorba despre crini... Acum mi-ar trebui oareșicare timp să mă gîndesc asupra cazului. Căci teoria e teorie, iar cazurile concrete sunt cazuri concrete».

După această împotmolire în abstract, conversația s-a mai învîrtit în cerc cîtva timp. Olga făcea eforturi să mă readucă pe pămîntul echivoc al interferenței genurilor. Evident, ea așteaptă de la mine, pe drumul întortocheat de la o extravaganță la alta, un elogiu omenesc, poetic și filosofic, pentru fapta ei.

Întîlnirea mea cu aceste amazoane ambigene de mahala s-a soldat însă cu o evadare în problematic. Au încercat ele să descurce tiparele pe care natura le încurcă uneori în chip atît de savant? Desigur, Olga și Erica au încercat s-o facă. Și au venit la mine să ceară o validare prestigioasă a isprăvii lor.

Ciudat, ciudat, ciudat!

Și această coincidență! Cazul mi se prezenta tocmai în ziua cînd aflam că noua orînduire nu mai are nevoie de nici un fel de Estetică!

*

Pe la mijlocul lunii august s-a organizat un curs de îndoctrinare pentru întreg corpul didactic de grad secundar și superior. Timp de unsprezece zile am fost ținuți, toți profesorii, conferențiarii și asistenții cîte 12 ore pe zi, să audiem conferințe despre materialismul dialectic și istoric, despre noua constituție, despre reformele economice și sociale, despre istoria partidului bolșevic. Eram obligați să luăm parte și la nesfîrșite ședințe seminariale, în care se puneau în discuție cele mai variate probleme, de la cele ale pedagogiei sovietice pînă la problemele agrare, din diferite țări intrate în zona de influență a Uniunii Sovietice. În aceste ședințe cari ne uscau sufletul și cerul gurii, cădea uneori cuvînt și despre Iuda-Tito, dictatorul jugoslav. Se produsese tocmai marea spărtură în frontul socialist. Dat fiind că Iuda-Tito nu voia să se supună tuturor ucazelor staliniene, dat fiind că exemplul acestuia putea să creeze o anume stare de spirit și în țările de democrație populară (ce cacofonică tautologie), eram catihetizați cu o meticulozitate scolastică exasperantă, în toate problemele în care Tito s-a despărțit de Stalin. Asupra lui Iuda-Tito ne era îngăduit să pronunțăm orice verdict, oricît de grav, oricît de injurios.

Am mîntuit audierea cursului de îndoctrinare stors de orice vlagă. O somnolență, ca după o boală, m-a urmărit vreo cîteva săptămîni. Mă simțeam ca într-o convalescență. Îmi dam seama în sfîrșit că profesorii trebuie să-și suspende activitatea cerebrală proprie și că trebuie să încerce imposibilul: să gîndească cu creierul «clasicilor marxiști». Schimbarea de mod revenea în fond la o operație de altoire. Trebuia să ne retezăm substanța cenușie a meningelui cum ai reteza părul la frizer. Și să acceptăm creier clasic, ca altoi.

Se șoptea pe la început de septembrie că încă mult timp noul an universitar nu va să înceapă. Căci se pregătea marea și sănătoasa reformă a învățămîntului. Presimțeam că pe urma acestei «însănătoșiri» catedra mea de Estetică o să sucombe.

De la săptămînă la săptămînă eram ținuți în încordare: mîine se anunță reforma. Dar a doua zi ni se spunea: mîine! a treia zi: mîine! Și așa mai departe. Astfel a trecut toată luna septembrie fără ca prăpădul să se declanșeze. Pe la începutul lunii octombrie trecea din gură în gură zvonul că reforma ar fi încă foarte departe de redactarea ei definitivă. Situația de inter-regn, plină de incertitudini și multe disperări, va mai dura pînă pe la Crăciun.

În această tensiune, ce devenea cronică, nu mai era nimic de făcut. Așteptarea era echivalentul psihic al unui proces de eroziune a substanței nervoase. Moara sufletului lucra fără grăunțe, își măcina doar pietrele.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Nicolae Manolescu

ISTORIA CRITICĂ A LITERATURII ROMÂNE

Partea I. LITERATURA MEDIEVALĂ

Capitolul 2. PROZA (III)

Spiritul cronicilor muntene

Neglijarea multă vreme a istoriografiei muntene, socotită nu numai prea partizană ca atitudine, dar și lipsită, din această cauză, de prestigiu artistic, a fost cu siguranță o eroare, căreia din fericire i-au pus capăt G. Călinescu și N. Cartojan. În ultimul deceniu se constată însă eroarea contrară și anume supraevaluarea lor, printr-o critică fără măsură, care, găsind aici un teren mai puțin călcat decît acela al cronicilor moldovene, construiește cele mai hazardate ipoteze. O astfel de cercetare, din unghi retoric, consacră zeci de pagini modestei alcătuiri a lui Radu Greceanu, care ar ilustra exigențele clasice ale encomiasticii, dar condamnă foarte aspru ideologia, vai, de clasă a mult mai înzestratului Anonim Brîncovenesc, ca și cum ar exista vreo cronică medievală netributară spiritului de clasă. Exagerarea se observă și în urcarea lui Radu Popescu la înălțimea artei lui Neculce. Orice s-ar spune, cronicile muntene nu le egalează pe cele moldovene nici sub raportul exemplarității, nici sub acela al talentului literar al autorilor. Avea dreptate Russo (aflat în exil la Soveja și căzîndu-i în mînă *Magazinul istoric pentru Dacia)* să spună, într-o primă și întîmplătoare paralelă: «*Il y a beaucoup de naïveté dans les chroniques de Constantin le Capitaine, beaucoup de sarcasme contre les Moldaves, mais il est très diffus, très fatiguant et ne vaut pas Miron et autres*» (1908, p. 293—294). Nu aflăm, dincoace de Milcov, nici un geniu nativ comparabil cu acela neculcian și, chiar dacă aceasta nu le știrbește din expresivitate, nici o cronică munteană n-a modelat conștiința scriitorilor din secolul XIX în măsura în care au făcut-o cronicile moldovene. E drept că au fost mai puțin cunoscute, dar chiar și lipsa de circulație prin cópii le dovedește inferioritatea. Tîrgoveți, negustori și funcționari, iar nu boieri de țară, muntenii sînt experți în arta spectaculosului istoric, îndeosebi a aceluia comic și ludic, suflete ranchiunoase și guri otrăvite, certăreți, pamfletari din născare, cărora le lipsește însă simțul grandorii umane și naționale, atît de emoționant la Ureche sau Costin, precum și tradiția acestora. Nici o singură cronică în slavonă nu s-a păstrat, de vor fi existat, în Țara Românească, în care să fie discutată bunăoară problema originii limbii și a poporului. De la început, cronicile muntene au fost curtene și oficiale. Și în vreme ce moldovenii s-au simțit obligați moral să se continue unul pe celălalt, într-o ștafetă a responsabilității față de istoria țării, muntenii au preferat să se răfuiască între ei, fiecare luînd-o pe cont propriu de la capăt, ca să dovedească orgolios dreptatea partidei boierești care-l stipendia.De aceea, independența de spirit a moldovenilor nu suportă comparație cu partizanatul muntenilor, care au îmbrățișat cu toții o cauză, fie a unei familii, fie a unui domnitor, dar niciodată pe a țării lor, și au excelat mai cu seamă în injurie sau în lingușeală, trecînd lesne de la una la alta, cu un conformism fără scrupule. Cine s-ar fi așteptat, de pildă, ca batjocoritorul comentator al domniei lui Șerban Cantacuzino să fie una și aceeași persoană cu lăudătorul domniei lui Nicolae Mavrocordat, punînd în amîndouă îndeletnicirile aceeași mare îndemînare stilistică și, în plus, uitîndu-și cu nonșalanță (e drept, după 25 de ani) cele mai tari idiosincrazii și înălțînd osanale acolo unde mai înainte spurcase? Editorii operei lui Radu Popescu nu republică de obicei *dedicația* așezată de către acesta în capul compilației scrise cu începere din 1722 la indicația personală a lui Nicolae Mavrocordat, într-atît contrastează ea cu spiritul ludic-ironic considerat caracteristic pentru cronicar: «*Care aciastă mică și puțină osteneală cu multă plecăciune o închin măriei tale, bunului stăpînului mieu,*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

la care mă rog măriei tale să primești cu inimă bună...» (apud D. Velciu, 1987, p. 117). Să mai reamintesc că Șerban Cantacuzino este unul din ultimii domni pământeni, iar Nicolae Mavrocordat primul fanariot?

Întîia cronică muntеană este, la sfîrșitul secolului XVII, așa numitul *Letopiseț Cantacuzinesc*, atribuit de N. Iorga lui *«Stoica logofătul Ludescu, care au fost slugă bătrînă la casa răposatului Costandin postelnicul»*, cum autorul se recomandă singur, cu prilejul nefericit al trimiterii lui la ocnă din pricini de politică de partid (p. 198). Dacă pentru partea privitoare la începuturi, letopisețul împrumută copios de unde poate, așa încît e inutil să încercăm a-i găsi o valoare (valoarea e totdeauna proprie), ceea ce se referă la epoca apropiată (de pe la Matei Basarab încoace) este uneori interesant. Pecetea stilistică a identificat-o perfect Ș. Cioculescu: *«cucernicia laicului crescut în climat pravoslavnic»* (1966, p. 37). Îți vine a crede că autorul n-a fost logofăt boieresc, ci călugăr, atît este de frapantă cultura lui biblică și atît este de impregnat de duh bisericesc felul lui de a interpreta faptele și oamenii. Tot ce e bun vine de la Dumnezeu, tot ce e rău de la dracul, care uneltește să strice rînduriле celui de sus și-și vîră coada pretutindeni. *«Covîrșiți de nebunie și plini de diavolul»*, niște oșteni se pun contra lui Matei Basarab, dar Dumnezeu, văzînd asemenea *«călcare de lege»*, trimite asupra lor *«cazнă, adică judecată, ci și odinioară eghiptenilor»* (p. 166—167). Explicațiile evenimentelor se reduc la astfel de intervenții dintr-o parte sau din alta. Isus dă o ploaie cu piatră, dar norul ocolește pe bunul Matei vodă și-și leapădă ghiulele asupra răului Vasile Lupu. La rîndul lui, *«diavolul, pizmașul neamului omenesc, văzînd pre Costandin postelnicul că se pornește spre fapte bune* [...], *îl tot cerca, după cum îi iaste obiceiul lui, să-l prinză în cîrcsa lui»* (p. 184). Pînă și în antiturcismul său, cronicarul denotă mai mult o pornire religioasă decît una patriotică. Ura lui întrebuințează același vocabular: cine nu ține partea Cantacuzinilor nu poate fi decît un *«spurcat»*. E drept, din cînd în cînd ea se dezlănțuie în memorabile imagini de blestem arghezian, cum spune Călinescu, anticipînd totodată paginile antigrecești ale lui Neculce:

«Că, adevăr, cum nu să poate face din mărăcine strugure și dintr-un smochine, așa nu să poate face din neamul rău, bun; ci din varza cea rea, ce-i zic morocean, au ieșit fie-său și mai morocean el. Că au luat acolo, la acel război plată, căzînd într-o tină, tins, ca un cîine ucis. Sămînța acestor nelegiuiți și îndrăciți s-ar cădea, ce ar fi parte bărbătească, să scopească, ca să nu mai răsară mușlar și ardei, ci să să topească și să să conceneească» (p. 187)

În naiva lui încrîncenare, deși incapabil să-și rețină mînia și disprețul, cronicarul scrie totuși cîteva pagini viguroase despre răscoala seimenilor lui Matei Basarab, pline de toată acea grosolănie soldățească, de bețiile, de înjurăturile și violențele fără seamăn pe care le știm (dar nu e deloc sigur că le știa și Ludescul) din istoricii latini care au zugrăvit revoltele legionarilor:

«Și așa fiind ei turbați, ca niște porci fără de nici o rușine, să suiră sus, în casele domnești și dederă năvală unde zăcea domnul lor căutînd pre acești boiari supt căpătîiul lui, supt paturi, prin poduri, prin cămări, prin lade, pînă-i găsiră. Și așa, dinaintea lui, i-au luat, cît să cutremura locul de groaza lor, dezbrăcîndu-i de haine, bătîndu-i nemilostiv, pîn-i-au scos afară la cîmp, și acolo i-au omorît, înaintea tuturor oștilor [...] *După ce au dat Dumnezeu de s-au vîndecat Matei-vodă la picior, ieșit-au în preumblare către Argeși, și învîrtejindu-să de acolo, iar dorobanții și seimenii i-au închis porțile și i-au ieșit înainte, la șanțul cel mare, cu toate tunurile, oprind pre domnul lor ca să nu mai intre în cetate, zicînd că de acum înainte nu le mai trebuie să le mai fie lor domn, ci, sau să iasă din țară, sau să să călugărească. Deci așa au șăzut cu toți boiarii lu i,obidit din josul orașului, 3 zile. Și nici pîine nu lăsa să-i aducă, să mănînce din avérea lui și din toată cinstea domniei lui. Deci într-alt chip n-au avut cum mai face, ci le-au făgăduit să le dea bani din dăstul. Atuncea de-abiia l-au lăsat de-au intrat în tîrg, la scaunul lui. Iar ei nu să mai așezăra, ci ca niște lupi flămînzi și ziua, și noaptea zbiera și umbla pe la casele boiarilor, ca niște calici, de-i pedepsea și le cerea de băutură. Nimenilea nu le putea sta împotrivă. Că umbla toți bețî, zăcînd prin pimnițe cu muieri, cu copii cu tot»* (p. 162)

Răspunsul partidei Bălenilor a venit prin pana foarte fin ascuțită a lui Radu Popescu, dacă e să credem părerea aproape unanimă astăzi, care îi atribuie nu doar cronica, semnată, de după 1700, ci și pe aceea, anonimă, care apucă lucrurile de la descălecat, la fel ca letopisețul cantacuzinesc. Spre deosebire de Ludescul, cu spaimele și superstițiile lui de om bătrîn, crescut în spirit creștinesc, și vorbitor numai al limbii scripturilor, Radu Popescu are tonul unui om de lume, școlit în străinătăți, s-ar zice, unde a învățat istorie și trei sau patru limbi, și el este un curtean și un diplomat, încercat în slujba domnilor succesivi. Alegerea lui de către Băleni, dacă așa s-a pus problema, ca să scrie versiunea cea bună a istoriei, s-a dovedit norocoasă. Letopisețul Bălenilor descrie într-un mod mult mai verosimil ticăloșiile Cantacuzinilor decît o face letopisețul acestora cu ticăloșiile Bălenilor. Ura lui Radu Popescu e mai puțin delirantă decît a lui Ludescul și, exceptînd pasajul referitor

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

la înscăunarea lui Șerban Cantacuzino (care, în fond, i-a ucis tatăl), celelalte sînt mai degrabă viclene, cu bune aduceri din condei, țesînd batjocura cu firul subțire al indiferenței simulate și jucînd comedia perfectei ingenuități. Dincolo de asta, ceea ce atrage atenția la Radu Popescu, într-o măsură mai mare decît la toți cronicarii noștri, este ceea ce s-ar putea chema o artă a spectacolului. Cam totul stă sub acest semn la cronicarul Bălenilor, care are ochi mai ales pentru spectacolele din viață și din istorie, și ureche sensibilă la vorbirea străzii și la comedia limbii. El este spectatorul prin excelență, în felul lui aflîndu-se parcă necontenit o scenă de teatru, pe care atrocitățile sau farsele, «*meșterșugurile*» sau crimele, ospețele și petrecerile de tot soiul sînt privite ca niște piese cu actori reali. De altfel, Radu Popescu descrie, cel dintîi la noi, un spectacol de acrobație și scamatorie, în «*drumul Cotrăcenilor*»:

«*Adus-au pehlivani de cei ce joacă pe funii și de alte lucruri; adusése și un pehlivan hinduiu harap, carele făcea jocuri minunate și nevăzute pă locurile noastre. Iute om era și virtos. Lîngă altele, dă nu le putem lungi, făcea acéstea mai ciudat: punea de rînd 8 bivoli, și să răpeziia iute și, sărind, peste ei, să da în văzduh peste cap și cădea în picioare, de céia parte; alta: un cal domnescu, gras, mare, își lega chica dă coadă-i, și-i bătea comișălul cît putea, și nu putea să-l mișce de loc; alta: copaci mare den pădure adusése, neted, și, înfipt, s-au suit pă dînsul ca o maimuță; deci, după multe jocuri, ce-au făcut sus în vîrfu-i, s-au slobozit de acolo cu capul în jos, și au dat în picioare; alta: un tulpan lungu de mulți coți, îl ținea oameni în mîini, cît era, și să răpeziia iute, și mergea călcînd pă tulpan, și nu să afunda; alta: să prindea mulți oameni cîte doi în mîini, și făcea chip ca o bute cu mîinile, și mai lungu, și să răpeziia iute, și intra cu capul pen gaura acéia, și nu-l simțea oamenii, și de céia parte cădea în picioare. Ca acestea multe făcea, care nu le ținem minte*». (p.165-166)

Dar nu doar pehlivanii, adică saltimbancii de profesie, au plăcerea să se dea în spectacol, ci și unii domnitori, ca de pildă Radu Leon, după ce primește caftanul:

«*...Și dîndu-i ploconul dă domnie, s-au rugat să meargă pe la Țarigrad să-și vază casa, și l-au lăsat; dar nu-i era pentru vederea casii, ci pentru mîndrețea, ca să să primble pen Țarigrad cu pompă domnească, să-l vază prietenii. Și, slobozîndu-l, au mersu pe la Țarigrad, și de acolo au venit în țară*» (p.166-167)

Cînd împărăția trimite o agă la București ca să constate voința boierilor, aceștia pun la cale o adevărată reprezentație populară menită să-l impresioneze pe ambasador:

«*Deci boierii trimise dă olac la boierii ce rămăsése în țară, dîndu-le știre pentru turcul ce vine, zicîndu-le să scoață țară multă înaintea turculului, să să jăluiască de Radu-vodă și de greci, și au făcut. Au scos tot feliul, muieri, féte, care-i zicea că le-au rușinat copiii, și că ș-au bătut joc dă dînsele, oameni carii zicea că i-au prădat, i-au căznit și altele*» (p.168-169).

Radu Popescu este un povestitor cursiv, antrenant și mușcător. El lasă deseori impresia că «*l-am văzut cu ochii*», cum spune într-un rînd despre un grămătic bătut crunt. Nu sînt la el multe explicații, ca și cum lucrurile fiind prea bine știute, n-ar mai trebui decît arătați cu degetul adevărații vinovați, care sînt firește Cantacuzinii. Tonul e nervos. Procesul lui Stroe Leurdeanul, este iarăși un spectacol, ca cel cu pehlivanul, dar atroce:

«*El tăgăduia că nu știe de acelea nimic; iar feciorii lui Costandin postelnic scoaseră nește răvășale, zicînd că sînt ale lui, care-i scria lui Grigorie-vodă* [...] *Ci unii zicea că le-au dat Grigorie-vodă, alții zicea că izvod au dat după acelea, alții într-alt chip zicea: iar noi am văzut nește răvășăle, care după ce l-au închis pă Stroe vornic iar în pușcărie, și i-au făcut judecată dă moarte, și l-au pus într-un car cu doi boi, numai cu antiriul și cu nădragii, și au pus nește privi[ț] la car, și i-au spînzurat răvășălele acelea (ale cui vor fi fost, Dumnezeu știe), și așa cu acea pompă l-au trecut prin tîrgu, și l-au dus la la mănăstirea Snagovului, dar nu l-au omorît, ci fără voie l-au călugărit; că au și strigat:» Doamne,doamne, fără voie îmi iaste" Și cînd să-i puie numele: Silvestru, iar el zicea: „Nu Silvestru, ci Mahmet" Într-acest chip fu călugăriia lui Stroe vornic*». (p. 170-171)

A fost mereu citată comedia pe care o joacă vizirul împreună cu Grigore Ghica boierilor munteni veniți să obțină firman pentru Antonie Ruset și înșelați cu subțire rafinament oriental (scena este și la Neculce). Multe alte personaje par să aibă aceleași talente ca și vizirul. Cînd banul Băleanu, numit caimacam eliberează pe boierii închiși de precedenta domnie, aceștia își iau obezile abia scoase și le aruncă la picioarele unuia dintre împilatori: *și-i zicea să le puie în gît*» (p. 179). Schimbările de domnie atrag altele iar cum cele dintîi se petrec adesea pe neașteptate, iau naștere situații comice, în care rolurile se răstoarnă:

«*Pă urmă prind plăiașii și pă Ilie armaș, și, aducîndu-l pîn' la o cîrciumă lîngă București, legat, iată și véste veni în toată țara că iaste Gligorie-vodă domn; care auzind Ilie armaș, au început a înjura pe plăiași, de l-au dăzlegat, și au alergat după dînșii, și le-au dat bătaie pîn' la moarte, și i-au dus legați la București*» (p. 179).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Nu lipsesc elemente pur senzaționale: actele de canibalism din timpul unei secete sau descoperirea unui pui de iepuroaică bicefal, fenomen pe care un dascăl Cacavela îl explică lui Șerban Cantacuzino ca anunțînd o răscruce importantă în viața țării. Spectaculoasă este, în definitiv, și limba, atît a cronicarului, cît și a personajelor. Șerban Cantacuzino promite pentru a obține domnia că «*va face pod dă pungi de la saraiul rumânesc pînă la al vizirului*» (p. 176) Unor boieri, «*întrîndu-le în capete fumuri și gînduri deșarte*», ei se adună și țin «*sfaturi vrednice de rîs*» (p. 269), după aprecierea lui Radu Popescu, în stare de sarcasme și mai mari. Stolnicul Cantacuzino și ai săi l-ar fi ucis pe Șerban Cantacuzino, cum a declarat chiar stolnicul în fața morții, ceea ce permite cronicarului să dobîndească certitudinea și în privința altei crime. El scrie batjocoritor, dar nimerind accente aproape patetice, despre pieirea lui Brîncoveanu:

«*Iar dacă ș-au mărturisit păcatul către turcu, nu la duhovnic, destul iaste să fie credință la toți, iar de Costandin-vodă precum că iar hoțul bătrîn, cu feciorii lui și Mihai Spătarul l-au vîndut la turci și l-au dat în mîinile lor, nu ne mai trebuie mărturiile lor, că noi cu ochii noștri le-am văzut și cu mîinile noastre le-am pipăit, și nu iaste nici o îndoire că nu l-au vîndut, și nu l-au omorît și nu l-au pustiit, ci adevărat au fost stingerea vieții lui, și a feciorilor lui și a casii lui*» (p. 249-250).

Partea din cronică referitoare la Brîncoveanu ridică și o problemă de originalitate. Despre respectiva domnie avem trei cronici: în afara celei a lui Radu Popescu, avem panegiricul, neinteresant literar, al lui Radu Greceanu, cărturar cunoscut al vremii, dar lipsit de darul expresiei, și așa numitul Anonim Brîncovenesc, în care și eu văd, împreună cu alți cițiva (N. Cartojan, 1945, cel dintîi), cea mai valoroasă artistic dintre cronicile muntene. Opinia cea mai răspîndită a fost multă vreme că Anonimul a folosit pe Radu Popescu și pe Radu Greceanu. Se impune acum tot mai mult opinia contrară că el a stat de fapt la baza cel puțin a cronicii lui Radu Popescu. Datele de redactare a celor trei texte fiind ele însești controversate, nu putem socoti decisiv criteriul cronologiei. Lectura textelor arată, pentru intervalul comun, o bogăție de informații mai mare la Anonim, Radu Greceanu fiind cel mai sărac, prin lipsa lui de intuiție nemijlocită a oamenilor și a întîmplărilor, iar Radu Popescu nimerindu-se să fie, tocmai aici, extrem de succint. E deci puțin plauzibil ca Anonimul să fi împrumutat din ei, cu atît mai mult cu cît ceea ce este mai atractiv la el nu se găsește la ceilalți, și anume masa de amănunte concrete. E posibil totuși ca, lucrurile fiind de notorietate publică (unele sînt și la Neculce), să nu fie în toate cazurile la mijloc un împrumut. De altfel, împrumuturile se pot stabili și voi reveni mai încolo la ele. Să ne aruncăm o privire asupra cîtorva din pasajele care tratează aceleași împrejurări. Intervenția boierilor pe lîngă Brîncoveanu ca să-l determine a accepta domnia este seacă la Greceanu și la Popescu, dar foarte bine constituită epic la Anonim (au citat-o mulți, după G. Călinescu, care însă o atribuie greșit lui Radu Popescu): abilul personaj se lasă rugat, tras, împins, rostește cu acest prilej și un discurs, reprodus *in extenso* de cronicar, totul cu scopul de a-și asigura jurămîntul de credință al boierilor. Cuvintele cu care și-a început el falsul refuz sînt memorabile: «*Dar ce aș vrea eu cu domniia, de vreme ce ca un domn sînt la casa mea...*» (p. 276). Acestea lipsind în celelalte cronici, ceremonia înscăunării este mult mai amplă și mai pitorească la Anonim, cu amănuntul că unul din tunurile care trag salve nu-și slobozește încărcătura, ceea ce se interpretează ca semn rău. Radu Greceanu (totuși cel mai consistent biograf al lui Brîncoveanu) nu dă conținutul negocierilor de la Viena, pe care, în schimb, Anonimul îl înfățișează punct cu punct. Discuția de la Brașov dintre generalul austriac Heissler și ambasadorul lui Brîncoveanu este relatată de Anonim sub forma unui dialog foarte viu, dar nu există în celelalte două cronici, deși ambasadorul nu era altcineva decît Radu Popescu însuși, căruia Radu Greceanu îi era rudă prea apropiată ca să nu fi știut de respectiva ambasadă. Cu mai multe detalii decît la Radu Popescu povestește Anonimul pățania Doamnei lui Ștefan Cantacuzino la Schitul Dintr-un Lemn, din ziua chiar cînd la Țarigrad erau decapitați Brîncoveanu și fiii lui. Iar dacă judecarea lui Staicu, paharnicul complotist, e redusă la Greceanu la nici o pagină și foarte searbădă relatată, ea devine la Anonim o nuvelă de sine stătătoare, bine condusă și interesantă. Sînt, spuneam, și cîteva posibile relații directe, cînd întrebarea cine de la cine a împrumutat nu poate fi evitată. Bunăoară caracterizarea Cantacuzinilor «*carii pururea au fost ficleni domnilor și n-au fost odihniți de nici un domn*» de la Radu Popescu (p. 240) este aproape identică la Anonim (p. 341): «*care de feliul lor era neodihniți și nemulțumitori tuturor domnilor*». Ca să nu mai spun că ea este prilejuită de același eveniment. Asemănător e și textul în care se relatează finalul domniei lui Brîncoveanu: modul cum stolnicul Constantin Cantacuzino oferă îmbrihorului turc toate notele domnului despre diversele lui tratative cu dușmanii imperiului, apoi solia Cantacuzinilor la Țarigrad spre a grăbi uciderea lui Brîncoveanu, în fine căutarea de către oamenii sultanului a averii acestuia. Atrage atenția și plăcerea celor doi autori de a explica unele cuvinte, dînd în paranteze sinonime mai de circulație, ca și folosirea exact aceleiași expresii

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cînd vor să indice că n-au pierdut din ochi subiectul povestirii: *«Ci dar să venim la prochimen»* (adică la subiect). După portretul lui Ştefan Cantacuzino, succesorul lui Brîncoveanu (o idee mai plastic la Anonim, care are această formulă de neuitat: *«pre zisele lui nu putea să razime cineva că cu ceasuri îşi schimba vorbele şi faptele»*, p. 344, acolo unde Popescu se mulţumeşte să zică despre domn că era *«cu totul nestătători la toate vorbele şi faptele lui»*, p. 250), cronica lui Radu Popescu ia amploare, în vreme ce a Anonimului se împuţinează ca un om de bătrîneţe. De altfel, cu primii doi domni fanarioţi, expediaţi într-o pagină şi ceva, ea se şi încheie, lăsînd celuilalt plăcerea de a deveni panegiristul lor.

La urma urmelor, nici nu este prea important să răspundem la întrebarea dacă Anonimul a apelat la luminile lui Radu Popescu şi Radu Greceanu sau invers. Oricum, nu ştim cine este. Pare un apropiat al curţii lui Brîncoveanu *(«că de multe ori şi noi am auzit pe Costandin-vodă zicînd»*, p. 346), ca şi ceilalţi doi cronicari, nu însă lipsit de obiectivitate faţă de domnitor (luînd chiar deschis partea lui Antioh Cantemir, cînd a fost împiedicat de Brîncoveanu să se însoare cu una din fetele lui Şerban Cantacuzino), anticantacuzin (deci nu aparţine fracţiunii urmaşilor aceluiaşi Şerban şi nici ai Stolnicului, judecat foarte aspru acesta pentru trădarea care a dus la moartea lui Brîncoveanu) şi, după cum putem aprecia acum, om citit, fin, ştiutor de limbi, nu aşa de pătimaş ca Radu Popescu, deci fără să fi suferit probabil el însuşi de pe urma unora sau altora, excelent observator şi povestitor. E legat de cancelaria domnească poate în partea ei diplomatică, căci cunoaşte bine conţinutul unor tratate externe şi are ştiinţă de ce s-a discutat fie la Viena, fie la Braşov, fie chiar în cabinetul vizirului, cînd acesta ar fi refuzat să accepte o candidatură la domnie cu aceste autoironice vorbe: *«deaca românii scot domnii şi pun domnii, dar noi ce sîntem şi ce păzim aici»* (p. 279). Obiecţiile pe care i le-a făcut recent un cercetător cum că se rezumă la îmbrăţişarea «micii lumi» din jurul tronului sînt fără sens, căci toţi autorii medievali au acelaşi orizont, dar au meritul de a indica locul unde ar trebui căutat autorul. I s-a propus şi un nume, al uneia din rubedeniile lui Brîncoveanu, instruitul Preda Pîrşcoveanu. Viitorul ne va lămuri dacă e cel bun. Revenind la prochimen, vorba lui, să spunem că Anonimul are acelaşi ton subţire, intelectual, al lui Radu Popescu, şi aşa diferit de al lui Ludescul, neluîndu-se ca un bigot de toate ale lumii ticăloşii, mai dînd-o pe glumă, deşi la nevoie tăind în carne vie (*«să înşală ca un Bălăcean, că Bălăcenii totdeauna îşi întindea mintea după nişte păreri nebuneşti»*, p. 283). E familiar, ca şi Neculce, dar nu în felul ţărănesc al moldoveanului, ci ca un tîrgoveţ destupat la cap şi fără complexe. Anonimul are astfel de eficiente formule rezumative: *«au vorbit cele ce au vrut, însă temeiul vorbelor acesta au fost: că să ruga Costandin-vodă să facă bine să să ducă (nemţii) din Bucureşti în Ardeal»* (p. 290). Sau, auzind că turcii l-au poreclit pe ducele de Saxonia *nălcăran* şi *«cercînd acest cuvînt»*, află că el *«pe rumâneşte va să zică* fărîmă potcoava» şi se dumireşte de însuşirile poreclitului (p. 331). Deseori, neştiind exact ce s-a petrecut, oferă mai multe versiuni. S-a pretins că iubeşte exagerat zvonurile, dar el nu se laudă cu informaţii neverificabile, arătînd clar sursa şi neluîndu-şi răspunderea: fiind ţinut într-un rînd Brîncoveanu la Adrianopol o lună, cînd sultanul nici măcar nu i-a acordat audienţă, domnitorul ar fi cheltuit mult ca să scape basma curată, *«cum spunea cei care au fost acolo»* (p. 335). Acest stil fluent şi neologistic al comentariilor nu exclude talentul narativ şi un simţ al spectaculosului aproape comparabil cu al lui Radu Popescu. Extrădarea unor complotişti dă prilej lui Brîncoveanu să însceneze o reprezentaţie cumplit de crudă şi cronicarului s-o relateze cu haz:

«...Luară pe Staico şi cu ai lui băgaţi în feară şi în cătuşi şi-i puseră într-un car mocănesc şi într-acel ceas îi porniră de-i aduseră în ţară, pe care i-au descărcat din car la casa iazagiului în Bucureşti şi au poruncit tuturor slujitorilor şi toţi oamenii tîrgului să să stringă să-i vază cum îi aduc. Şi mult norod de oameni să strînsese cît toate uliţele era împănate dincotro veniia. Şi ţinuse pe gîdea cu un ciomag mare în mînă de venitia înaintea lor în chip de postelnic mare, că aşa să auziia, precum Staico vrea să fie domn în Ţara Rumânească», (p. 288).

O nuvelă poliţistă este pasajul care se referă la un tovarăş al complotistului Staicu şi anume Dumitraşcu. O slugă a acestuia încercase să se folosească de unul din căpitanii domnului şi *«au început a face prieteşug cu el şi de multe ori la cîrciumă merjea de bea şi să spovedia unul către altul»*, dar căpitanul, deşi în dizgraţie, a preferat *«să vie la mila domnească»* şi a turnat totul. Învăţat să primească de la oamenii paharnicului orice sarcină i s-ar da, mai ales scrisori de scos din ţară, căpitanul se conformează şi astfel Dumitraşcu e prins cu *«meşteşuguri»*. Între timp, percheziţionat fiind Staicu, i s-au găsit în buzunarele anteriului scrisori mai vechi de la Dumitraşcu. Amator de cinice înscenări, Brîncoveanu *«au poruncit căpitanului celui mare de cazac» să ia pe Dumitraşcu păharnicul şi să-l ducă în temniţă, să să împreune cu Staico păharnicul şi i-au zis să-l lase în zioa aceea şi noaptea să şază amîndoi la un loc că poftiea să vă vază unul cu altul şi să facă sfaturi împotriva domniei, ci Dumnezeu le-au plînit*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pohta să să vază» (p. 302). O nuvelă foarte asemănătoare ca subiect este şi partea despre complotul unor adversari ai împăratului de la Mosc, descoperiţi şi daţi în vileag tot cu ajutorul unei înscenări, puse la cale de împărat. Deşi cronicarul n-avea aici elemente de observaţie nemijlocită, el se arată un povestitor la fel de bun în specialitatea comploturi şi înscenări. Aflînd Petru că boierii săi vor da foc capitalei, ocazie cu care vor încerca să-l împuşte,ştiind că nu va lipsi de la faţa locului *(«căci aşa era obicei împăraţilor moschiceşti să încalice să să ducă unde să fac aprinderi în stoliţă cetate»)*, eliberează un condamnat care-i seamănă leit la chip şi-l trimite cu pompă în oraşul care ardea. Boierii cad în capcană şi ucid pe acest *sosia* al lui Petru, care ordonă închiderea porţilor palatului şi arestează *«ca la o sută de oameni mari»* (p. 332—334). E păcat că splendidul Anonim Brîncovenesc e aşa de scurt şi, avînd şi unele goluri (între 1669 şi 1703, 1711 şi 1714 nu e nimic iar între 1703 şi 1711 abia două pagini), devine prea succint tocmai cînd ne trezise cel mai mare interes. S-a vorbit de ruperea promiţătoarei cadenţe din pricină că evenimentele se acumulaseră şi autorul n-a mai fost capabil să le cerceteze cu atenţie şi să le ordoneze. Ipoteza însă nu se sprijină pe nimic. Tot ce putem constata dacă citim textul este că autorul pare să-şi fi pierdut treptat, nu distanţa necesară (căci nu e cine ştie ce reflecţie în naraţiunea lui, ci mai degrabă un *jet* puternic de amintiri şi de impresii), ci pur şi simplu pofta de a scrie. Din ce în ce mai lacunar şi mai uscat, textul se destramă pe la margini ca un tricotaj neîncheiat.

Dimitrie Canatemir. Proza de idei. Romanţul cult

Proza de idei începe cu *De neamul moldovenilor* a lui Miron Costin şi continuă cu *Istoria Ţării Rumâneşti* a lui Constantin Cantacuzino, cu *Hronicul* şi *Divanul* lui Dimitrie Cantemir. Toţi trei autorii au fost preocupaţi de *«începătură»*, lucru cu atît mai demn de relevat în cazul Stolnicului, cu cît el este primul muntean atras de problema vechimii noastre pe aceste meleaguri şi un savant la fel de mare ca ardeleanul Olachus sau ca moldovenii Milescu, Costin şi Cantemir. Bibliografia consultată de el este impresionantă iar sursele, indicate (De aceea nu e probabil ca, atunci cînd a descoperit în Moldova cronica lui Ureche, să fi cunoscut şi *De neamul* lui Costin, căci pe aceasta n-o citează). Stolnicul nu mai este cronicar, ci istoric adevărat. Critică şi el acea *«mare grămadă de minciuni»* care ar fi *Alexandria*, învinuind-o că mai mult *«bălmăjaşte istoria»* şi plîngîndu-se totodată că *«nici o adevărată ştiinţă n-avem»* (p. 6—7). Discută critic izvoarele, cu o argumentare strînsă şi tenace, cu premise clare şi concluzii aşijderea. Respinge nu numai pe interpolatorii lui Ureche *(«că nu ştiu ce îndrăzneală şi cu ce ruşinare, acela ce o va fi scris întîi o va fi făcut!»*, p. 49), dar şi viziunile mitice despre descălecat ale acestuia. Încheierea lui va fi pe placul Şcolii Ardelene şi în special pe al lui Maior (care reia pe larg discuţia în *Istoria pentru începuturile românilor în Dachia:* «*... Valahii, cum le zic ei, iară noi, rumânii, sînt adevăraţi romani şi aleşi romani în credinţă şi în bărbăţie, den carii Ulpie Traian i-au aşezat aici în urma lui Decheval»* (p. 52). Nu e mai prejos imaginea pe care Stolnicul şi-a făcut-o despre daci:*«Stăpîniia dară şi lăcuia acest pămînt acéle neamuri ce le zice dachi şi gheţi, oameni însă varvari şi groşi, idololatri, iară ostaşi mari şi tari la bătaia războaielor, nepoftitori a să supune altora, nici a să birui de alţii îngăduia»* (p. 11—12). Din păcate, stilul acestei opere remarcabile ca idee este adesea de un comic involuntar, rostogănesc, ca al pedagogului de şcoală nouă: *«Că nici unul în lume nu iaste carele den sine numai să ştie şi nici unul nu au aflat nimic, pînă cînd n-au fost de altul învăţat»* (p. 3). Sau: *«Mai iaste încă şi ceia ce zice că, supt Graţianu, goţii o au cuprins şi o au luat* (Dacia); *iaste dară aici să întrebăm iară pe acest Martin: dară de la cine o au luat?»* (p. 33). Dacă opera Stolnicului nu merită un capitol într-o istorie critică a literaturii, autorul merită din plin un portret. Nu e nici o mirare. *Istoria* i-a fost atribuită atît de tîrziu, şi în pofida opoziţiei lui Aron Densusianu şi a lui Onciul, abia de către N. Iorga, pentru ca paternitatea să-i fie din nou contestată de curînd (N.A. Ursu), cu oarecare temei. Stolnicul a fost eminenţa cenuşie a Ţării Româneşti de la cumpăna veacurilor XVII şi XVIII, prieten devotat şi deopotrivă duşman înverşunat al mai multor domnitori, sfetnic al tuturor, diplomat şi intrigant («hoţul cel bătrîn», îi spune, cum am văzut, Radu Popescu, plin de ură, deşi expresia e totodată simpatică), personalitate fără lirism, aspră şi riguroasă, cu o cultură enciclopedică apreciată de însuşi Cantemir, care, pictîndu-l ca pe un politician circumspect în *Istoria ieroglifică*, sub chipul păsării numită Brehnacea, socoate că *«în multe ştiinţe şi meşteşuguri era deprinsă»*. Din fresca de la Hurezu ne priveşte un bărbat sever, cu gura strînsă de dispreţ, cu ochii sfredelitori şi interogativi, şi care are (ce ciudat!) fizionomia lui Balzac.

Cel mai de seamă intelectual român din epocă este neîndoielnic Dimitrie Cantemir. *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* este opera unui Hasdeu al veacului XVIII, cu un plan utopic şi nerealizat, în care autorul îşi pune mai multe întrebări deodată decît şi-au pus la un loc toţi înaintaşii lui într-ale istoriei naţionale: *«Care lucru precum ni să pare au stătut pri-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cină pentru care noi cești mai de pre urmă mai nici o știință fără prepus putem avea: cine adecă iaste adevărat scith? Cine ghet? Cine dac? Cine unn? Cine gherman? Cine sarmat? Cine slovan?» (1981, p. 64). Cartea reia, prin 1723, o istorie în latină a moldo-vlahilor cerută de Academia berlineză. Din dorința de a nu lăsa pe dinafară nimic, autorul n-a putut merge mai departe de primul volum (de la origini la descălecat). Circulația prin còpii a *Hronicului* este însă uimitoare. Ardelenii de la sfîrșitul secolului le vor descoperi la Blaj și la Viena. Bibliografia folosită o întrece pe a Stolnicului: 154 de titluri. Cantemir e conștient și mîndru de asta: *«cum să dzice cuvîntul, nici o piatră neclătită și nici un unghi nescociorît n-au lăsat»* (idem). Problematica este pe măsura izvoarelor: origini, teritoriu, continuitate, limbă, obiceiuri. Ne surprinde accentul de purism latinist, care explică interesul Școlii Ardelene pentru carte (noi am fi *«cea mai din lăuntru și mai de treabă mădulare a împărăției romanilor»*) și arată nu -numai că basmele unui Simion Dascălul n-au prins, dar că reacția la ele a condus la exagerarea contrară. Stilul cărții este încă mai rebarbativ decît al Stolnicului, de un pedantism insuportabil, chiar dacă, vorba lui Iorga, în vremea respectivă *«pedantismul făcea parte integrantă din știință, era, ca să zicem așa, peruca ei»* (1901, p. 285).

Curios este că *Divanul*, scris cu douăzeci și cinci de ani mai înainte, este cu mult mai lizibil. Limba lui are o mare dulceață. În materie de stil filosofic, Cantemir se dovedește, s-ar crede, mai norocos decît în materie de stil istoric. Cuvîntul către cititor debutează cu cîteva fraze cadențate și muzicale, ce nu pot să nu vrăjească urechea noastră învățată, în proză, cu alte sonuri;

«Cinstite și de trudă iubitoriule cetitoriu, iată trei, spre a sufletului dulce gustare, ți să întind meșcioare. În cea dintîi dară, ale lumii, adecă a trupului, nebunii și rele, sufletului stricătoare și de tot omorîtoare pofte — și, împotrivă, a înțeleptului, adecă a sufletului înțelepciune, cunoștință și spre lumeștile, să nu dzic trupești desfrînate pofte înfrînare, oprire și părăsire — să cuprinde. În cea de a doua, pentru ale lumii găsite mînciuni și bîrfituri și pentru a înțeleptului vorovite adevărat cuvinte marturi și mărturii aducîndu-să, lumea de mincinoase, iară înțeleptul de credincios să dovedește. În cea mai pe urmă, care a treia iaste...» (p.113)

Verbul la urmă, după model latinesc, dislocările (așa zisul hiperbat), repetițiile, antitezele, rimele interioare și celelalte figuri de limbă ori de stil caracterizează *cel mai elaborat* mod de exprimare nu numai de la finele veacului XVII românesc, dar probabil dintotdeauna. Rezultatul poate fi disputabil, însă intenția este vădită și, într-o vreme în care predomina expresivitatea involuntară, Cantemir reprezintă o memorabilă excepție. Autorul *Divanului* n-a creat pînă la urmă limba filosofiei românești, cum visa, și nici un stil emulativ: a rămas fără urmași, dar, în splendida lui unicitate, poate fi citit astăzi cu o încîntare neegalată. Ca să ne pătrundem de tăria limbii acesteia, trebuie, de fapt, nu să citim textul, ci să-l recităm. Ș. Cioculescu a denunțat la Cantemir o *«supersifie a stilului ciceronian»* (1966, p. 57), atrăgînd atenția că tînărul de 25 de ani, ca și apoi, adultul principe moldav era înainte de orice un orator și iubea cuvîntările publice. Acest fapt este evident în prima lui operă. Dialogul între Înțelept și Lume este un adevărat poem oratoric, ritmat și rimat, glumeț și patetic, concis și luxuriant, furtunos și calm, impregnat de un enorm suflu liric în toată împletitura lui de întrebări și de răspunsuri. Atît refuzurile cazuistice ale Înțeleptului, cît și cochetăriile insinuante ale Lumii au, pe lîngă inventivitate filozofică, și un anumit haz al ideii:

«Lumea: *Dară ce vrei să dzici? Au doară nu sînt frumoasă?*

Înțeleptul: *Ba frumoasă, de te voi socoti că ești grozavă, că de a tale frumusețe să nu mă nebunesc.*

Lnmea: *Dară au nu sînt bună?*

Înțeleptul: *Ba bună, de te voi precum rea să fii cunoaște, ca prin răutate bun să mă fac și la mai mare bine să agiung.*

Lumea: *Dară nu sînt înțeliaptă și de toată cunoștiința plină?*

Înțeleptul: *Ba înțeliaptă, de te voi nebună ținea și prin a ta nebunie înțelept să mă fac...»* (p. 127—129).

Printr-un soi de raționament al reducerii la absurd, Înțeleptul cere de la Lume avuții, dregătorii, stăpîniri regești (cam ca acelea oferite de Demiurg lui Hyperion în *Luceafărul* eminescian), spre a-i arăta apoi că numai împărăția cerului are cu adevărat valoare. La aceasta Lumea răspunde cu o inocență tot așa de ispititoare cum a fost mărul întins de Eva lui Adam:

«O, dulcele mieu priiatin! Dară nu-ți ajunge, nici te-ai îndestulat că pre lume orici-ai poftit nu ț-au lipsit? Au fiind tu într-atîta cinste și slavă, gîndești că vei mai muri? Au asemeni-te cu ceilalți oameni? Căci ca tine cine iaste? Sau cine ție să potrivește? Au doară lipsește-ți ceva? Dară, bunule mieu priiatin, căci în multe gînduri și socotéle dîndu-te, îți izblăznești firea și socotești acélea ce întristare îți aduc? Iată, toate cîte-ți plac înaintea ochilor le ai. Însă acmu dară alte prepuneri, ce numai ședzi, bea, mănîncă și te veselește; că cît ai, nici odănăoară nu le vei svîrși» (p. 135—137).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Dar fiindcă nimic nu rămîne în *Divanul* fără replică, acestui *carpe diem* al Lumii îi răspund lamentaţiile înţeleptului pe tema *vanitas vanitatum*, aceeaşi din poemul costinian, în variante de o fantezie superbă, după obiceiul lui Cantemir de a multiplica orice motiv în infinite oglinzi paralele. Conştiinţa zădărniciei atrăgînd renunţarea, Înţeleptul o exprimă pe aceasta din urmă cu aproape aceeaşi delicateţe senzorială cu care Lumea lăudase bucuria de cele pămînteşti. El susţine, în esenţă, că cei care de toate s-au lepădat, alegînd supliciul şi moartea, sînt cei fericiţi şi, ca să ne convingă de această răsturnare a ideilor curente, apelează la ceea ce am putea numi persuasiunea oximoronică:

«Ce unii intrînd în foc, că cum ari intra în roaă, alţii intrînd în ger şi în gheţuş, ca cum ari intra în căldură şi în feredeu; alţii cu vine de bou bătuţi, ca cum ari fi cu daruri dăruiţi; alţii de coadele a cai sirépe şi nemoliţi, cu iute alergătură tîrîţi şi pre a uliţilor pietre spîrcuiţi, ca cum ari fi în primblări şi privélişti imbla şi a altora, a mulţi, alte multe fără măsură cumplite şi nesuferite pedépse pătimiia» (p. 147—149).

La sfîrşit, Înţeleptul şi Lumea încheie un pact ideologic: trupul fiind lumesc, sufletul vine de la Dumnezeu; macrocosmosul şi microcosmosul reflectă această dublă faţă a lucrurilor. Acestea, în prima carte a *Divanului*. A doua întreprinde critica moralei religioase pure iar a treia (copiind-o după Andrea Wissowatius, cum a dovedit Petru Vaida) pe a celei practice, însă fără interes literar.

Probabil că prima operă literară românească în deplinul înţeles al cuvîntului este *Istoria ieroglifică*. S-a spus despre ea că este o istorie secretă, uitîndu-se că a fost tipărită îndată ce a fost redactată, în 1705, aşadar în timpul vieţii autorului şi înainte ca el să fie, a doua oară, domn în Moldova, şi, mai ales că, chiar şi fără «scara» de la urmă furnizată de însuşi Cantemir, contemporanii puteau prea lesne recunoaşte personajele reale ascunse sub măştile de păsări şi de animale. Dacă oamenii de pe atunci ar fi avut sensibilitatea noastră, opera ar fi trebuit să provoace un uriaş scandal în întreaga Europă sud-estică. N-avem însă ştire despre aşa ceva. Alţii au văzut în Cantemir un pasionat de obscuritate, un ermetizant în limbaj. Dar, dacă acceptăm cîteva poezii presărate în text, de tipul «baroc» (în care trebuie să bănuim însă nu atît o influenţă a barocului european, cît una a spiritului vechii literaturi arabo-persane), nu există, din motivul deja indicat, o obscuritate propriu-zisă în *Istorie*. Contemporanii, spre deosebire de noi, n-aveau nevoie de «scara» personajelor. Aşa că mi se pare mai normal să acceptăm că nu din raţiuni esoterice şi-a scris Cantemir povestea, ci din raţiuni ludice. Toate cifrurile, numerice sau de alt fel, nu sînt la el decît nişte jocuri de om cultivat şi inteligent. Nu lipseşte, desigur, intenţia pamfletară. Nici ea însă nu trebuie exagerată. Dacă cititorii de la 1700 ar fi receptat-o ca noi acum, am fi avut consemnate reacţiile lor. Aşa că «opera de răzbunare» (Cioculescu, 1976, p. 82) a «frustratului» Cantemir trebuie să fi fost resimţită extrem de inocentă în epocă. *Istoria ieroglifică* seamănă mai degrabă cu o alegorie foarte ingenioasă, animată de un uriaş duh comic şi totodată benignă satiric, o scriere în acelaşi timp naivă şi sofisticată, elementară şi rafinată. Cea dintîi operă literară românească este în fond una alexandrină, care prelucrează în chipul cel mai savant-artificial modelul romanţurilor populare medievale, cu tot arsenalul lor. Este primul roman cult. În introducere (are şi o postfaţă!), autorul declară că scopul lui a fost mai puţin epic decît retoric, ascuţirea instrumentului lingvistic dîndu-i destulă bătaie de cap. E adevărat că a scrie atîtea pagini de naraţiune fictivă (oricîte prototipuri de oameni şi de situaţii îi furniza experienţa directă) pretindea crearea unui limbaj adecvat, aşa cum studiul istoric şi filosofic îi pretinseseră unul, dar, pînă la urmă, ceea ce rămîne este tot plăcerea întrucîtva naivă a povestirii unor extraordinare peripeţii, ca de *Halima*. Ar merita ca cineva să încerce a reda *Istoria ieroglifică* pe înţelesul copiilor mari sau mici din zilele noastre, eliminînd balastul şi uşurînd fraza; s-ar observa atunci că partea rezistentă artistic e tocmai aceea de naraţiune a unor uimitoare întîmplări dintr-o lume a animalelor şi a păsărilor construită după modelul celei omeneşti.

Subiectul este destul de simplu. Împărăţia animalelor, aflată cu aceea a păsărilor într-un conflict mai vechi decît zidirea Babilonului, a rămas fără epitrop şi, ca să-şi aleagă unul, trebuie să aibă loc o obştească adunare. La aceasta iau parte atît dobitoacele ce se ţin de pămînt, cît şi zburătoarele vecine şi prea puternice, al căror epitrop este Corbul. Aşezate pe ranguri, jigăniile şi păsările se dispută pe tema epitropiei, glasul lor fiind purtat de olăcari în toate colţurile lumii: *«Nu era dară, nici să putea afla uréche în văzduh şi pre pămînt carea de straşnic sunetul veştii şi de groznic cuvîntul poruncăi să nu să sfredelească»* (I, p. 35). Tonul discuţiilor este de *Ţiganiadă*, din episodul polemicii despre forma de guvernămînt. Prima vorbeşte Vidra, care susţine, cu o brumă de logică, ideea că, de vreme ce fiecare specie pe limba ei se exprimă, toată lumea are dreptate şi e mai bine să se renunţe la ceartă. Bîtlanul, «ţistuind-o» cu «mare mînie şi probozală», ca pe una care nici pasăre, nici dobitoc nu este, deschide seria unei lungi controverse pe tema purităţii speciei, care se va încheia cu propunerea Brebului ca Vidra să fie alungată de toate făpturile, fie ele de pămînt, de apă sau de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

aer. Deşi Vidra retorchează tăios (ce este Bîtlanul, se întreabă ea, *«pasire de apă sau peşte de aer?»*), efectul e că participanţii *«întîi să zîmbiră, apoi rîsă, iară mai pe urmă cu chicote hohotiră»* (I, p. 50) şi pe vorbitoare o alungară din adunare. Ia cuvîntul Căprioara, declarînd că nu va recurge la logica abstractă a Vidrei (care susţinuse, oarecum pretenţios, că silogismul e triunghiul logicii), ci la ceea ce-i spun ochii proprii, dar că este şi ea de părerea că există fiinţe care sînt deopotrivă animale şi păsări. De pildă, Struţocămila, unul (sau una?) din candidaţii la epitropie. Sare însă Corbul, înfăţişat de povestitor în culori întunecate *(«şi precum pe dinafară de neagră, din hereghie, mai poneagră pe dinăuntru era de pizmă şi de minie»*, I, p. 54), dar primit de o parte a adunării cu entuziasm. Ciacalul, în *aparte*, îi suflă Vulpii: *«Frate Hulpe, dzisă, poţi răbda ca între pasiri mai cu socoteală şi mai cu meşteşugul loghicii decît între noi să se afle?»* (I, p. 57). Iubitoare de păsări, cum o ştim, Vulpea nu poate în adevăr răbda, dar, rizînd pe sub mustăţi, explică Ciacalului motivele care o reţin de a vorbi. Mai mult, îi sugerează să vorbească el, ea sugerîndu-i ideile. Deşi pătit cu sfaturi vulpeşti, Ciacalul *«în mijlocul theatrului, cu mare îndrăzneală şi înaintea tuturor gloatelor această cuvîntare făcu»* (I. p. 61): dă Vidrei dreptate, criticînd asistenţa, care n-o prea ascultase, trăncănind fiecare în colţul său *(«că mare scrîşnetul roatelor astupă voroava cărăuşilor»*, I, p. 65). Încearcă Lupul să se bage în vorbă, dar vulpea i-o ia înainte şi *«toate zburătoarele să turburară şi de dulce otrava Hulpii să ameţiră»* (I, p. 71), cu excepţia Cucoşului, care are o replică plină de sarcasm: *«Fi-s-ar căzut, o, prietinilor, Lupul pildele sale ciobanului să le vîndză şi Vulpea prisăcarului bătrîn cimiliturile să-şi arăte»*. Cucoşul nu se încurcă în silogisme, cerînd pur şi simplu să se facă pe voia Corbului, căci animalele nu merită decît dispreţ: *«Pînă cînd vor urla, vor lătra, vor scînci jigăniile şi dobitoacele acéstea, carile, pururea supt umbra noastră îmblă şi ochii noştri totdeauna în spinarea lor privesc?»* (I, p. 72). Cam aşa decurge obşteasca adunare şi mai departe, în primele trei capitole ale *Istoriei ieroglifice*. Cantemir este un observator atent al psihologiei umane ascunse sub măştile animaliere şi păsăreşti, dar şi unul al particularităţilor păsărilor şi animalelor înseşi. Despre modul de a se exprima al Vulpii are această sugestivă caracterizare:

«Cu acest fălîu de învăluiri şi cu acéste sule de bumbac, după ce Vulpea pre Lup împunsă, pătrunsă şi pre cît putu în ura şi zavistiia multor împinsă [...] şi în tot chipul cu podoabe îl învăscu şi-l desvăscu, îl îmbrăcă şi-l dezbrăcă, pănă mai pre urmă nu într-alt chip, ce văzînd că mulţi urechea ascultării despre mulţimea vorvirii ei a întoarce începusă, cuvîntul îşi curmă...» (I, p. 102).

Nu mai puţin interesante sînt portretele. De exemplu, acela al diformei Cămile care ia de soţie pe frumoasa Helge, alcătuind un cuplu monstruos:

«O dreptate sfîntă, pune-ţi îndreptariul şi vedzi strîmbe şi cîrjobe lucrurile norocului, ghibul şi gîtul flocos, pieptul, botioase genunchele, cătălige picioarele, dinţoasă fălceile, ciute urechile, lăboase copitele Cămilei, cu suleaştec trupul, cu albă peliţa, cu negri şi mingîioşi ochii, cu supţiri degéţelele, cu iscusit mijlocelul şi cu rătungior grumăjelul Helgii, ce potrivire, ce asemănare şi ce alăturare are?» (I, p. 138).

Dar frumuseţea Helgei e imorală, ca şi relaţia ei cu biata Cămilă, ceea ce Cantemir ne-o spune în versuri echivoce, pline de aluzii erotice şi, în fond, cifrate:

«O, Helge, ficioară, frumoasă nevastă,
Cămila să ragă, tîlcul nu-nţăleagă.
Margă la Athina ce ieste s-aleagă.
Fecioară nevastă, nevastă ficioară,
Peste şease vremi roada să-i coboară,
Fulgerul, fierul, focul mistuiască.
Patul nevăpsit nu să mai slăvască.» (I, p. 139)

Înainte de Ion Barbu, acestea sînt primele noastre versuri în cod, în manieră Góngora-Marino (deşi Cantemir nu-i citise), în care se insinuează că Helge nu fusese fată la măritişul ei, dovadă patul nupţial nepătat şi că născuse, numai după şase luni, un copil conceput cu alt bărbat decît Cămila. În versuri, ca şi în proză, Cantemir dovedeşte acelaşi spirit ludic şi ingenios. Cu mai multă inventivitate alegorică, el va descrie templul secret (capiştea) al zeiţei Lăcomiei (Boaza Pleonaxii), într-una din cele mai complexe şi somptuoase imagini spontan-baroce din cîte avem. Ea figurează, desigur, Poarta Otomană:

«Lebăda îndată cu mine împreună sculîndu-să, înlăuntrul capiştii intrăm. Unde în mijlocul capiştii, Boadza Pleonaxis într-un scaun de foc şedea, supt a căruia picioare un copioraş de aramă plin de jăratec aprins a fi să videa. Iar din giur împregiur făclii de tot félul de materie arzătoare cu mare pară, vîrtos ardea. La chip véştedă şi gălbăgioasă, ca cei în boala împărătească cad a fi să părea, cu sînul deşchis şi cu poale în brîu dinainte sumése, ca cum ceva într-însele a pune s-ar găti, sta. Cu ochii închişi şi cu ureche plecată, ca cînd ce în poale i s-ar

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pune să nu vadă, iară ce materie ar fi carea s-ar pune audzind să înțeleagă. În mîna dreaptă cumpănă ținea, în care de o parte, în locul dramului, piatra ce-i dzic ahortatos și anevsplahnos (căci pentru acéia doaĭ numere are) pusése, iar de altă parte, chipul a toată lumea pus a fi să părea. Însă cumpăna din dreapta la pămînt atîrna iară cumpăna din stînga ca pana în aer giuca (că unde nesațiul stăpînéște, acolo toată lumea decît bobița strugului mai mică ieste). Iară în mîna stînga ținea o leică, a căriia țievie până gios, la picioarele scaunului, agiungea și deasupra cuptorașului celui de aramă într-o gaură ce avea să sprijeniia. Deci, precît socoteala mea agiungea, prin leică printr-acéia toate celea ce să punea trece și în cuptorașul cel de aramă să topiia, deciia în pară aprinzîndu-să scaunul în carele boadza ședea să făcea» (I, p. 175—177)

Sfîrșindu-se fără rezultat obștească adunare, se pune la cale prinderea Inorogului, care se dovedește abia acum personajul principal. A patra și a cincea parte din *Istoria ieroglifică* sînt consacrate urmăririi fabulosului animal. Cursa acesta tulburătoare de la început ordinea cosmică. O furtună colosală izbucnește din senin și ea închide toate căile de acces ale dușmanilor spre locașul Inorogului. Tabloul este bogzian și totodată nespus de bogat în sonorități variate, cum ar fi cele din baladele romantice ale lui Bolintineanu:

«Ce ei încă acestea orînduind și fél de fél de lațuri, curse, mreji și alte măiestrii în toate poticile și căile întindzînd, strîmbătate ca aceasta în multă vréme ceriul a privi, pămîntul a suferi neputînd, de năprasnă din toate părțile și marginile pămîntului holburi, vivoare, tremuri, cutremuri, tunete, sunete, trăsnete, plesnete scorniră, atîta cît tot muntele înalt cu temeliele în sus și cu vîrvul gios răsturnară și tot copacul gros, înalt și frundzos din rădăcină îl dezrădăcinară, și așé, toată calea și cărarea pre pămînt și prin aer cu grêle neguri și cu întunecoși nutri, ca cu un veșmînt negru, căptușind astupară și tot drumul de pe fața pămîntului cu stînci pohîrnite, cu dealuri și holmúri răzsipite și cu păduri săciuite pretutinderelea închisără și încuiară» (I, p. 225)

Au loc și alte curioase fenomene naturale. Cantemir posedă o paletă imensă, mergînd de la descripția poetică la caricatura grotescă. Războiul purtat de muște, albine și țînțari contra animalelor și păsărilor este pe cît de comic, pe atît de înspăimîntător. Animalele sînt înțepate, beșicate, mursecate, pe corp, pe labe, pe bot, de către micile vietăți care pătrund o dată cu aerul în plămînii și în ficații lor, umplînd totodată văzduhul *«cu micile lor trupuri ca un fum și un prav»* (I, p. 248—249). Nu mai este aici doar fantezia biblică de la Dosoftei: se vestește aceea comic-terifiantă de la Budai-Deleanu. În alt registru este *«nuvela»* de spionaj care relatează urmărirea propriu-zisă a Inorogului de către solii Corbului. Acesta stă retras într-o paradisiacă poiană alpină, cu acces dificil, în mijlocul *«unor ape dulci și răci curătoare, ierbi și pășuni în fél de fél crescătoare și pomi cu livedzi de toată poama roditoare și grădini cu flori în tot chipul frumoase și de tot mirosul mîngîios purtătoare»* (II, p. 8). Înainte de romantici, nimeni n-a avut ochi pentru astfel de peisaje, a căror descriere pare, din pricina rimelor interioare, muzicalizată. Ieșind Inorogul la pășune doar noaptea, nu poate fi de nimeni văzut. Trimisul Corbului, Șoimul, apelează la Hameleon să-l găsească. Hameleonului i se face un portret minuțios, ca din *Fiziolog*. Inorogul acceptă întrevederea cu Șoimul, formulînd cîteva condiții. Loial, Șoimul ar voi să le respecte, dar Hameleonul combină intrigi din cele mai abile ca să prindă pe dușmanul Corbului. El trădează chiar și pe Șoim, înțelegîndu-se cu Dulăii, pe furiș, și anunțînd totodată pe Crocodil de posibila ieșire din ascunzătoare a Inorogului. Grijuliu, se preface în fața Bîtlanului că se teme de o încălcare a înțelegerii din partea Șoimului. Denunțul nu e crezut, dar îl pune pe Hameleon la adăpost de bănuieli. Hameleonul este perfectul intrigant și unul din personajele memorabile ale *Istoriei ieroglifice*: iată cum, alături de pictura animalieră, descoperim în cazul lui și observația tipologiei umane. Fără a urmări, ca majoritatea comentatorilor, echivalența dintre măștile animaliere sau păsărești și prototipurile reale, trebuie să spun că autorul nu alternează mecanic planurile, ci încearcă să-și facă personajele plauzibile în amîndouă deopotrivă. Citită ca un roman cult (poetic, fantastic), *Istoria ieroglifică* nu e mai puțin uluitoare decît interpretată ca alegorie satirică. Elementul satiric însuși merită să fie curățat de coaja alegoriei spre a fi valorificat în toată splendida lui gratuitate. Nu e cituși de puțin necesar să folosim «scara» spre a fi fermecați de imaginația scriitorului, vizibilă pînă și la nivelul lexical, unde specialitatea lui sînt rafalele de sinonime: *«Așédară, și într-acesta chip, Hameleonul după ce cît putu către toți minciunile fiarsă, coapsă, sără, pipără, înghiți și bori, într-un duh la locul unde Inorogul să afla alergă»* (II, p. 33). Inorogul promite deci să vină la întîlnirea cu Șoimul. Dialogul dintre cei doi (capitolul VI) întrerupe captivanta poveste de intrigă și fără iubire. În partea a șaptea (II, p. 68—73), Hameleonul are în aceeași noapte a trădării un vis straniu: orbecăind printr-o pădure extrem de întunecată, ajunge la un foc care pare, amestecat cu apa norilor, un trăznet cosmic întins din cer pînă pe pămînt, și în foc se vede o șopîrlă foarte mare, hrănindu-se cu spuză; foamea salamandrei *(«căci așé să numiia jigania aceia»)* îi răscolește lui însuși mațele și începe a se văita prin somn; încearcă să se satureze

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

înghițind jăratic, dar arsurile foamei nu sînt nimic pe lîngă cele ale focului, ceea ce-i atrage o mustrare cu tîlc din partea salamandrei (*«Nu tot stomahul toată tucata mistuiește, nici tot gîjelul toată băutura priimește»*), care-l învață să mănînce ouă de șarpe spre a se lecui; ceea ce Hameleonul făcînd, se pomenește cu dureri încă și mai grozave, ca de naștere, căci puii șarpelui dau să iasă din ouă și asta în pîntecele nefericitului animal, otrăvindu-l; amintindu-și că leac contra otrăvii nu e altul decît cornul Inorogului, Hameleonul aleargă la munte; dar între timp are loc lupta dintre Inorog și Corb, primul biruind; cerîndu-i bietul Hameleon o împunsătură de corn, află că *«putérea cornului mieu spre otrava care vine din afară slujește, iară nu spre veninul carile dinlăuntru să naște»* și primește în schimb o rețetă umoristică pentru suferința lui (corn de cămilă, coamă de șarpe și unghii de pește fierte în aspidă pînă ce din zece ocale vor rămîne zece dramuri etc.), care-l determină să exclame: *«vai de mine, vai de mine, dar unde și cine poate lucruri nevădzute, neaudzite ca acéstea să afle?»* și să se trezească. Acest vis va fi tîlcuit de trei ori mai departe și în trei feluri diferite. Dar în timp ce trădătorul visează, Inorogul cade în plasa întinsă și izbucnește într-un blestem care-i traduce dorința de a vedea modificate structurile geologice, cosmice și mitologice ale întregului univers:

«Clătească-se ceriul, tremure pămîntul, aerul trăsnet, nuirii plesnet, potop de holbură, întunérec de negură vîntul să aducă. Soarele zimții să-și rătédze, luna, siindu-să, să să rușineze, stelele nu scînteiadze, nici Galateea să luminédze. Tot dobitocul ceresc glasul să-și sloboadză, fapta nevădzută, plecîndu-să, vadză. Cloșca puii răsipască, Lebăda Lira să-și zdrobească, Leul răcnească, Taurul mugească, Sarétele fruntea să-și slăbească, Racul în coajă neagră să să primească etc...» (II, p. 137—138).

Și ca și cum proba bogăției poetice n-ar fi fost făcută cu asupra de măsură, Cantemir dublează magnificul blestem al Inorogului (*«sunete jealnice, căialnice și traghicești»*, II, p. 139) de plîngerea meschin-ipocrită, burlescă, a Hameleonului. Trezit din somn de *«lăcrămoasele huiete»* din cosmos, Hameleonul aleargă speriat la Șoim, *«voroava amestecînd, limba bolborosindu-i, balele mărgîndu-i și gura aspumîndu-i»*, așa încît *«între céle multe brehăite, céste puține căptușite cuvinte de-abiia să-înțelegea»*:

«O, Hameleon ticăloase, ce floare în chip îți vei schimba, ca cineva să te cunoască, cînd te-ar întreba, ca de cleveta limbilor să scapi, ca din gurile sicofandilor să te mîntuiești? De acmu înainte umbrile iadului să te învăluiască, întunérecul veacului să te căptușească, radzele soarelui să nu te mai lovască, lumina dzilei să nu te mai ivască, cunoștiința cunoscuților să nu te mai vădească. Unde ti-i ascunde, sărace, unde ti-i supune, blăstămate, unde ti-i mistui, pedepsite, unde ti-i ivi, urgisite? Iată, munții strigă, văile răzsur, iată, dealurile grăiesc, cîmpii mărturisesc, iarba cu gălbenirea și florile cu vești(e)dzirea arătînd, vădesc, cu mult glas ritoricesc, cu surde sunete tuturor vestesc asupra lucrului ce s-au făcut...» ((II, p. 140—141)

Inorogul scapă din prinsoare și totul se va isprăvi cu bine. Capitolul al zecelea este un monolog rechizitoriu făcut de Șoim Corbului, care reproduce pasaje din dialogul dintre Șoim și Inorog din capitolul al șaselea. Cantemir are multiple mijloace *«ritoricești»*. Tot aici, el își citează singur cartea, ca Cervantes prima parte din *Don Quijote* în a doua parte a romanului, dar într-un context vădit parodic: Șoimul îl amenință pe Corb că riscă să-și transforme, în renume real porecla pe care a primit-o în ... *Istoria ieroglifică!* Este un procedeu uimitor: *«Și nu numai* — zice Șoimul — *după* **Istoria ieroglificească** *cu numele Corb, ce așéși de trup. cu suflet și cu totului tot, acélași și adevărat așé să fii te arăți»* (II, p. 178). Literatura noastră medievală nu cunoaște o operă comparabilă cu acest romanț cult, ale cărui ecouri, din nefericire, vor fi la fel de tîrzii și de restrînse ca și ale epopeii lui Budai-Deleanu în veacul următor.

Sursele imaginației medievale

Înainte de mijlocul secolului XVIII, ca prin lovitura de baghetă a unui vrăjitor, toate marile personalități dispar din scena literară: Cantemir în exilul rusesc, Neculce retras la moșia lui, Radu Popescu în călugărie iar Stolnicul, spînzurat la Țarigrad, capul său (veritabilă enciclopedie) fiind umplut cu cîlți, după obicei, ca să poată fi arătat vizirului. Pe la 1740 se naște Ienăchiță Văcărescu ale cărui prime versuri văd lumina tiparului în 1787. Trebuie să treacă, așadar, cincizeci de ani pînă cînd firul rupt să se înnoade din nou, interval în care literatura română redevine populară, în sensul că autorii recad în anonimat iar operele lor în colportaj. Chiar dacă cercetătorii (începînd cu N. Iorga, dar informații convingătoare s-au strîns abia în timpul din urmă, cf. Al. Duțu, 1968 și 1969) au atras atenția asupra faptului că mijlocul secolului XVIII nu e cu desăvîrșire lipsit de miez, că tipăriturile și traducerile cresc numeric, este greu să nu observi dispariția literaturii originale sau culte. Din ce se hrănește totuși imaginația puținilor cititori? Mai întîi, din acele cronici versificate anonime, de care am vorbit deja, și care țin loc de gazetă, de roman și de istorie. Apoi, din așa numitele cărți populare, din ce în ce mai citite și, spre 1800, masiv tipărite. Acestea sînt aproape

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

singurele forme de literatură care leagă generația lui Cantemir de aceea a lui Ienăchiță, documente ale continuității noastre culturale în epoca fanariotă. Și cronicile în versuri și romanele populare constituie hrana unei societăți care se laicizează treptat și ireversibil și din care doar o fărîmă are acces direct la literaturi străine, restul trebuind să se mulțumească cu traduceri și prelucrări.

Cărțile populare au început să joace acest rol cu mult mai devreme. După datele strînse de specialiști, primele traduceri ar fi chiar din secolul XV. *Floarea darurilor*, de pildă, ar fi fost prima oară tradusă chiar din italiană, de către un dregător al lui Ștefan cel Mare (Dan Simonescu, 1963, II, p. 276). Nu s-a găsit nici un exemplar datorat acestui Gherman Vlahul, ceea ce a determinat pe unii să se îndoiască de valabilitatea informației. Dar din secolul XVI, din epoca lui Mihai Viteazul, datează cu siguranță prima tălmăcire a *Alexandriei*. Foarte devreme trebuie să fi circulat legendele și viețile de sfinți (așezate și ele sub titulatura generală și nu tocmai exactă a *cărților populare)*: unele, incluse în *Hronograful* lui Constantin Manasses, au putut fi cunoscute cronicarilor Macarie și Azarie îndată după 1500, care au utilizat versiunea slavonă a celebrei opere bizantine. În românește, *Hronograful* a fost transpus fragmentar abia pe la 1620 de către Mihail Moxa. Din secolul XVII posedăm copii după aceeași *Alexandrie*, după *Troada* și după *Varlaam și Ioasaf*, iar din primii ani ai secolului XVIII sînt adaptările din *Sindipa* și din *Archirie și Anadan*. Statutul literar al tuturor acestora și al altora mai tîrzii a fost de multe ori discutat, începînd cu Hasdeu și Gaster, continuînd cu N. Cartojan și ajungînd la autorii edițiilor contemporane. Scrierile au fost numite populare, deși unele au autori cunoscuți, mai ales din pricina felului în care s-au difuzat. «*Ele nicăiri nu se traduc, ci se transformă*», observă încă Hasdeu în *Cuvente den bătrîni* (apud Simonescu, 1963, p. XVIII). Sînt așadar localizate și «corupte» pretutindeni unde sînt copiate și de acolo merg mai departe în versiuni din ce în ce mai îndepărtate de original. Răspîndirea lor enormă, pe toată durata Evului Mediu, atît în Asia, cît și în Europa, în regiunile de la gurile Dunării și Balcani, ca și în Occident, face din ele un fel de *cărți fără frontieră*, care au variante în nenumărate limbi, în indiană, arabă și persană, apoi, în egipteană, elină, bizantină, latină și slavonă, în sfîrșit, în română, italiană, franceză, germană etc. Interesant este raportul lor cu folclorul. Unii au afirmat că aceste cărți ar fi, la origine, rodul absorbției unor motive și personaje folclorice. Alții au crezut că ele sînt opere culte la origine, care au lăsat să cadă în folclor astfel de motive și personaje, ca firimiturile de la o masă. E însă mai probabil să fie vorba de un schimb. Cărțile populare au putut împrumuta unele lucruri din folclor, după cum au putut la fel de bine (și în același timp) să dea folclorului altele. Ele însele se comportă de fapt ca o producție folclorică, prin localizare, pierdere a numelui de autor și celelalte. Au fost clasificate de cîteva ori și într-un sistem tot mai complicat. Dacă nu vrem să ne rătăcim în labirintul celor mai noi dintre aceste clasificări, ne convingem lesne că Gaster avea dreptate să le distingă pe cele de aventură de cele religioase sau etice, chiar dacă situarea uneia ori alteia în respectivele categorii poate ridica obiecții. Mai importantă este ordinea pătrunderii lor la noi și selecția pe care gustul cititorilor a operat-o în epocile succesive. Cele mai vechi, cunoscute cu siguranță din secolul XVI, dacă nu și dinainte, sînt scrierile cu caracter religios, apocrife ori nu, jitiile (adică viețile de sfinți), «viziunile» și «miracolele» din *Hronografe;* vin la rînd, în secolul XVII, florilegiile de maxime precum *Floarea darurilor* sau *Fiziologul*, și «romanțurile» ca *Alexandria, Troada* și restul, cu precizarea că cele eroice, de aventură războinică, le preced pe cele cavalerești și erotice *(Erotocritul, Imberie și Margarona, Etiopica* ș.a.) cu cel puțin o sută de ani, tot așa cum primele cărți de înțelepciune sînt cele inițiatice, pe temă filosofică *(Sindipa, Varlaam și Ioasaf)* urmate, abia după 1700, de cele satirice și comice *(Esopia, Bertoldo, Porikologos)*. Interesul trezit de această literatură la noi ține pînă în romantism (Eliade a învățat să citească pe *Alexandria)*, însă cu mutarea treptată a accentului de pe religios pe laic și de pe eroic pe erotic: acesta fiind sensul general, există destule excepții.

Dat fiind locul pe care l-au ocupat în cultura a trei secole și jumătate și amploarea răspîndirii lor, cărțile populare merită indiscutabil un capitol într-o istorie literară. O părere oarecum ciudată are G. Călinescu. Scriind respectivul capitol în *Istoria* lui, el încheie astfel: «*Însă un lucru rămîne clar: traducerile acestea sînt un simplu fond cultural care n-a avut nici o urmare literară*» (1982, p. 46) Adică, nici un mare scriitor n-a ieșit din lectura lor: nici un Dante din viziunile eshatologice ale legendelor religioase, nici un Rousseau din florilegiile morale, nici un Swift din romanele satirice. Pusă așa, problema este înșelătoare. La data respectivă era greu, dacă nu imposibil, să avem scriitori ca aceștia. Dar influența cărților populare asupra literaturii culte, așa cum putea ea să arate între 1640 și 1830, de la Varlaam la Cipariu, este considerabilă și se produce la mai multe niveluri. S-a spus de obicei că ele n-au fost receptate ca ficțiuni literare, decît tîrziu, contînd ca vieți de sfinți și de eroi, exemplare, nu frumoase, sau ca îndrumare utile de morală creștină, cerute de nevoile cultului,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și aceasta pînă către finele secolului XVIII, cînd a putut interveni elementul de desfătare estetică, permițînd lectura lor ca opere de imaginație. După părerea mea, cele două planuri sînt greu de disociat, în primul rînd, pentru că însăși imaginația medievalilor diferă de a noastră. Fapt este că nici o altă operă din secolele XVI—XVIII nu pare să fi satisfăcut mai copios această imaginație decît naivele legende ca descinderea Maicii Domnului în iad, însoțită de patru sute de îngeri, care aveau în frunte pe arhanghelul Mihail, sau decît viețile minunate și îngrozitoare ale atîtor sfinți și martiri. Dovadă că pictura murală din biserici a împrumutat din viziunile apocaliptice zeci de scene și că nu numai Varlaam sau Dosoftei, dar Ureche și Neculce au fost atrași de poveștile cu sfinți sau cu sihaștri care sar în ajutorul domnitorilor (ca Sf. Procopie și Daniil Sihastru în acela al lui Ștefan cel Mare). Întreg acest fantastic naiv (Sfînta Vineri e salvată de norii care o acoperă la momentul oportun sau de viforele care rostogolesc peste dușmanii ei stîncile ca și cum ar fi niște frunze; ea poate ține în mîini, fără să se ardă, apa clocotită cu care îl orbește pe Împăratul cel Rău) sau induioșător (Sfîntul Alexie se metamorfozează într-un cerșetor pe care abia-l recunosc proprii părinți) a lăsat urme nețerse în primele noastre opere culte, la scriitori impregnați de duh religios ca Varlaam (care le-a repovestit) sau la savanți ca Dimitrie Cantemir (nu e oare apărat Inorogul de urmăritorii lui exact în același fel în care e apărată Sfînta Vineri din poveste?). E limpede, de asemenea, că, deși criticată de spiritele «științifice» ale vremii ca o scorneală, *Alexandria* a fost o lectură de căpătîi pentru mulți și pentru multă vreme. Avem ecouri pînă în secolul XIX, la pașoptiști. În 1839 Barițiu, de exemplu, scrie cu umor despre lecturile dezordonate ale generației lui: «*Cea dintîi carte ce ne căzu în mînă îți vei aduce aminte că fu* **Alexandria**; *știi cu cîtă sete și dulceață o citeam; știi că adevărurile ei atîta ne pătrunsese de mult, încît pe cînd ne puseră profesorii pe Curtius latinesc ca să-l explicăm în școală, noi le știneam de minciuni acele care le pomenește acest scriitoriu clasic despre marele Alexandru; pentru că aici nu era pomenire de bătaia cu piticii și istoria lui Poriu Împăratul nu era scrisă ca în* **Alexandria**» (în G. Ivașcu, *Din istoria teoriei și a criticii literare românești*, 1967, p. 277). N. Iorga a crezut, și poate nu fără un oarecare temei, că onomastica a fost puternic marcată de aceste lecturi și că domnitori ca Lăpușneanul ori soțiile lor, ca aceea a lui Rareș, își zic Alexandru și respectiv Elena tocmai fiindcă au citit *Alexandria* și *Troada*. Femeile, îndeosebi, spune el, «*au adus revoluția literară de atunci, ele au adus poezia romantică și de aventură*» (1985, p. 44). Mai mult: «*Gîndiți-vă la Mihai în ziua de la Călugăreni: cu paloșul în mînă întrînd în rîndurile oștirii turcești, expunîndu-și viața pentru glorie. Ceea ce-l interesează pe dînsul este* **momentul**, *este frumusețea gestului care zdrobește totul în cale, chiar dacă la capătul acelei căi el va rămînea mort în mijlocul celor omorîți de dînsul. Pentru a avea pe Mihai Viteazul, trebuia* **Alexandria**, *și pentru a avea* **Alexandria**, *trebuia starea de spirit cavalerească care începe să se formeze la noi în întîia jumătate a secolului al XVI-lea*» (idem, p. 45). Romantică va fi fost și mama lui Antioh și Dimitrie Cantemir, de vreme ce a ales pentru fiul ei mai mare un nume legat de aceeași poveste a macedoneanului. O întîmplare similară este pusă pe seama cneazului polonez Samuil Korecki, închis la Țarigrad, de unde corespondă cu soția lui, fiică a lui Ieremia Movilă, aflată și ea captivă, la tătari. Scrisorile dintre soți ar fi fost în mod clar fasonate de lectura *Etiopicii* lui Heliodor și a *Troadei* (Dan Simonescu, 1963, p. XV). Exemple de acest fel sînt numeroase. Viața trece în literatură și literatura în viață. Cantemir citează *Etiopica* și a citit, probabil în grecește, *Porikologos* (sau *Istoria poamelor*), căci obștească adunare de la începutul *Istoriei ieroglifice* e în unele privințe destul de asemănătoare cu divanul fructelor din vechea carte orientală. E indiscutabil și că el știa de portretele din *Fiziolog* (amestecînd în același mod trăsăturile reale de animale și păsări cu altele imaginare, apelînd la animale mitice), chiar dacă nu urmărește scopul educativ al cărții populare și *Istoria ieroglifică* e mai mult decît o fabulă. Antim Ivireanul a consultat și el *Fiziologul*, din care și-a luat zborul și acea pasăre mult iubită cîndva de poeți, de la Neagoe Basarab la Ienăchiță și Asachi, și anume turturica (Cartojan, 1974, I, p. 241—242).

Pe măsura trecerii deceniilor, interesul se deplasează, cum am remarcat deja, de la ceea ce am putea numi «les chansons de geste», adică romanțurile eroice, pline de ecourile războaielor, la romanțurile mai pașnice, de «ciclu breton» ,conform disocierii lui Thibaudet în care predomină dragostea, cu jocurile și artificiile ei galante. Acest prag e însă trecut cu adevărat ceva mai tîrziu, cînd alte cărți, uneori tot «populare», ca *Erotocritul*, vor prelua ștafeta și vor nutri imaginația oamenilor simpli sau a celor învățați, a poporului căruia îi place să asculte lecturi făcute cu voce tare (chiar și după 1800) sau a primilor poeți și prozatori din noul veac. Folosul și moda cărților acestora zise populare vor dura practic atît cît va dura la noi «l'ancien régime» feudal și fanariot.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

BIBLIOGRAFIE

EDIȚII CITATE: ANONIMUL BRÎNCOVENESC, în *Cronicari munteni*, ed. îngr. de M. Gregorian, studiu introd. de E. Stănescu, EPL, 1961 (2 vol.); Constantin CANTACUZINO (Stolnicul), *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, ed. cit.,; *Dimitrie CANTEMIR, Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ed. de Gr. Tocilescu, în *Operele principelui Demetriu Cantemir tipărite de Societatea Academică Română*, vol. XVIII, 1901 (ediție curentă, prescurtată, Stela Toma, Editura Albatros, 1981); același, *Divanul*, în *Opere complete*, ed. critică de Virgil Cândea, studiu introd., note și variante, vol. 1, Editura Academiei, 1974; același, *Istoria ieroglifică*, ed. îngr. și studiu introd. de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, EPL, 1965 (2 vol.). CĂRȚILE POPULARE ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ:, ed. îngr. și st. introd. de I. C. Chițimia și Dan Simionescu, EPL, 1963 (2 vol.); Radu GRECEANU, *Cronica lui...*, în *Cronicari munteni*, ed. îngr. de M. Gregorian, „Biblioteca pentru toți", Editura Minerva, 1978; LETOPISEȚUL CANTACUZINESC, în *Cronicari munteni*, ediție din EPL, 1961; Radu POPESCU, *Istoria domnilor Țării Românești*, în *Cronicari munteni* ed. de la Minerva, 1984; Alte texte în G. Ivașcu, *Din istoria teoriei și criticii literare românești (1) 1812—1866*, EDP, 1967. *CRITICĂ:* N. CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, ed. II, îngr. de Al. Chiriacescu, cu un *Cuvînt înainte* de Dan Zamfirescu și o *Postfață* de Mihai Moraru, Editura Enciclopedică Română, 1974 (2 vol.); G. CĂLINESCU, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. II, cu o pref. de Al. Piru, Editura Minerva, 1982; Ș. CIOCULESCU, *Varietăți critice*, EPL, 1966; același, *Itinerar critic*, Editura Minerva, 1976; Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii române în sec. XVIII*, EPL, 1968; același, *Explorări în istoria literaturii române*, EPL 1969; Nicolae IORGA, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, ed. îngr., indici și note de Rodica Rotaru, prefață de Ion Rotaru, Editura Minerva, 1985; Alecu RUSSO, *Scrieri*, publicate de P. V. Haneș, Carol Göbl, 1908; D. VELCIU, *Cronicarul Radu Popescu*, Editura Minerva, 1987.

(Urmare din pag. 144)

lizare adecvată. De regulă, cunoașterea singură nu ajută și nici nu constituie prin sine o forță morală. De abia în astfel de cazuri devine clar în ce măsură vindecarea nevrozei este o problemă morală.

Deoarece arhetipurile sînt relativ autonome, ca orice conținut numinos, ele nu pot fi integrate exclusiv rațional, ci au nevoie de un procedeu dialectic, adică de o adevărată confruntare, care îmbracă adesea forma dialogului, realizîndu-se astfel nedeliberat definiția alchimică a meditației: «*colloquium cum suo angelo bono*», dialogul interior cu îngerul său bun*. De obicei acest proces are o desfășurare dramatică, cu multe peripeții. El se exprimă în simboluri onirice sau este însoțit de astfel de simboluri, înrudite cu acele «*représentations collectives*», care sub forma motivelor mitologice au întruchipat dintotdeauna transformările sufletești**.

Limitele unei prelegeri nu-mi permit să mă refer la mai multe exemple de arhetipuri. Le-am ales pe acelea care joacă rolul principal în analiza unui inconștient masculin și am încercat să schițez procesul de transformare psihică în cadrul căruia se manifestă. În intervalul care s-a scurs de la prima publicare a acestei expuneri, umbra, anima și bătrînul înțelept au fost reluate și tratate pe larg împreună cu figurile corespunzătoare ale inconștientului feminin în studiile mele referitoare la simbolistica sinelui***, iar procesul individuației, în relația sa cu simbolistica alchimică, a fost supus unei cercetări mai aprofundate****.

Traducere din limba germană de
Vasile Dem. ZAMFIRESCU

---

* Rulandus, *Lexicon alchemie* (articolul *meditatio*).
** Lămuriri suplimentare în lucrarea mea *Symbole der Wandlung*.
*** *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*.
**** *Psychologie und Alchemie*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

CONFESIUNI LITERARE

ALF LOMBARD: Cum l-am cunoscut pe Nicolae Iorga ?

Născut francez, a fost natural ca la universitate, în Suedia (patria mamei), să mă consacru studiului științific al limbii franceze. Cu gustul meu pentru comparatismul istoric, nu a durat mult timp înainte să încep să lucrez și cu celelalte limbi romanice principale, limbile «surori» ale franceze, adică italiana, spaniola și româna. Am stat de mai multe ori în țările respective pentru studii lingvistice. Cînd mă pregăteam pentru prima mea călătorie în România, dascălul meu de la facultatea din Uppsala, minunatul Erik Staff (1867—1936), m-a recomandat colegului lui român, filologul celebru Ovid Densusianu (1873—1938), care îi era prieten dintr-o vizită făcută de Densusianu în Suedia.

La București, sub auspiciile atît de savante cît și de ospitaliere ale lui Densusianu, soția mea și cu mine am făcut cunoștință și cu Iorga. Contactele mele cu această personalitate unică reprezintă una din amintirile cele mai prețioase din lunga mea viață. O astfel de combinație a unei inteligențe geniale și a unei călduri rare de sentimente nu se află decît o singură dată într-o viață omenească. O pereche tînără, necunoscută, venită dintr-o țară mică, îndepărtată, sosește, prin mijlociri diferite, la omul cel mai de seamă — nu exagerez — al țării proprii, și somitatea respectivă o primește în modul cel mai generos și îi deschide toate ușile.

Domnul Andrei Pippidi, fiul doamnei Liliana Iorga-Pippidi, îmi cere, pentru «numărul Iorga» al revistei, ceva inedit despre ilustrul lui bunic. Dar asupra lui N. Iorga există deja o literatură întreagă, și totul a fost spus. Ceea ce aș putea adăuga aici sînt doar cîteva episoade de caracter anecdotic având drept sursă momente petrecute de mine în compania marelui dispărut. Poate că aceste note modeste ar putea completa cîteva detalii din imaginea pe care cei doi astăzi și-o fac de Iorga.

Îmi amintesc, de exemplu, de plimbările noastre prin anticariatele din jurul fostului palat poștal, jos în direcția Dîmboviței; am cumpărat acolo, cu ajutorul ghidului meu, cărți pe care le tot folosesc, după 55 de ani; sînt pentru mine și suvenire emoționante:

— de vizita făcută împreună într-un mare depozit de cărți (al Academiei, dacă nu mă înșel); Iorga mi-a dat atunci diferite lucrări de studiu, pe care le răsfoiesc acum: cele două volume ale *Documentelor lui Ștefan cel Mare*, publicate de I. Bogdan (1913), o serie de caiete din colecția *Buletinului Comisiunii Monumentelor Istorice* etc.;

— de ziarul lui, *Neamul românesc*, în care el avea articole aproape zilnic;

— de reacția lui Iorga cînd i-am arătat o iconiță cumpărată de mine la «Consignație» și cînd l-am întrebat dacă crede că o voi putea lua cu mine la plecare; I. a examinat obiectul repede, a mîzgălit în grabă pe o hîrtiuță două cuvinte de recomandație pentru vamă, și iconița împodobește și azi peretele bibliotecii mele de acasă la Lund;

— de plimbarea noastră prin străzile din Vălenii de Munte, unde Iorga își avea Universitatea de vară; am văzut acolo un biet cîine rîios; Iorga a spus unui polițist să-l ucidă, iar puțin mai tîrziu am auzit împușcătura din pistolul polițistului. Nu m-am putut reține să arăt că acest episod m-a impresionat neplăcut; cînd, imediat după aceea, ne-am întîlnit cu o ceată mare de tineri elevi de la școala lui Iorga acesta le-a povestit cele petrecute și i-a întrebat dacă procedase bine, după părerea lor, iar răspunsul a fost unanim «bine ați făcut, domnule profesor». Oare acest răspuns pozitiv ne-a convins, pe soția mea și pe mine? Iorga poruncea, toți execu tau.

În calitate de fonetician mă interesau cîteva particularități în pronunțarea iorgeană a anumitor sunete, de ex.: consoana *r* avea la el varianta ei uvulară (posterioară), care e normală în franceza cultă, în daneză, în suedeza de sud și într-o parte mare a domeniului nemțesc, dar care nu e de loc frec-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ventă în România; și — încă mai surprinzător — consoana în poziție finală, ca în cuvîntul *cal*, sau preconsonantică, ca în cuvîntul *cald*, trecea atît de regulat la *i* scurt, așa încît, de pildă, *(un) cal* suna la fel ca *(doi) cai*. Nu poate fi vorba, în cazuri ca acestea, de o pronunțare regională, moldovenească, erau variante personale, interesante pentru un lingvist, ceva ce caracteriza individul.

— Dar în flora împestrițată de amintiri, una are pentru mine o valoare deosebită. Mă gîndesc la cele două vizite făcute acasă la Iorga.

Zăpada acoperea toată Sinaia. În grădina vilei Iorga, crengile imensilor brazi se încovoiau sub greutatea albă. Sărbătorirea Crăciunului era terminată și ne apropiam de Anul nou.

Stăpîna casei deschisese invitaților ușa, cu o deosebită amabilitate. Ne rugă să scuzăm întîrzierea soțului: el se afla în camera de lucru de la etaj, unde elabora o nouă piesă pentru Teatrul Național.

Ne așteptau și cele trei fiice, una mai încîntătoare decît alta. După cîteva minute, cel mai mare român al epocii coborî în sufragerie. Era fermecător ca de obicei.

Conversam despre Ovid Densusianu prin care făcusem cunoștință cu Iorga; s-au făcut interesante observații despre suedezii pe care îi întîlnise Iorga, în activitatea lui literară.

După masă îmi dădu un exemplar din cartea lui *Țeri scandinave. Note de drum* (București, Casa școalelor, 1929), cu o dedicație frumoasă. Apoi am vizitat odaia lui de lucru.

Împreună am făcut apoi o plimbare la renumita mănăstire a orașului. Iorga a ordonat călugărilor — îi cunoștea pe toți — să mute covoarele, căci considera că e mai bine să fie puse altfel; călugării s-au executat imediat.

Aceasta a fost în anul 1934.

Cu jumătate de secol mai tîrziu, în 1980, am fost a doua oară în vila Iorga din Sinaia. El era mort de patruzeci de ani, dar familia lui păstrase frumosul imobil în amintirea răposatului.

Profesoara de limba suedeză la Universitatea Cultural-Științifică din capitală, doamna Georgeta Ghiga, cunoscută și prețuită de toți bucureștenii care se ocupă de relațiile culturale România-Suedia, organizează o vizită la Casa din Sinaia. Vizita aceasta neuitată era condusă de dl. Andrei Pippidi.

Afară și înăuntru totul rămăsese neschimbat: grădina cu brazi maiestuoși, vila, mobilele, cărțile din rafturi, totul. Regăsii sufrageria cu masa: aici era așezat Iorga, aici soția lui, aici fiicele, aici soția mea, aici era scaunul meu.

Fiecare cameră era bine întreținută, curată, fiecare lucru era tratat cu pietate. Totul a fost așa cum era înainte. În birou ai fi putut crede că Iorga se îndepărtase numai să se plimbe în pădure.

Datorez acelei vizite de pelerinaj una din cele mai impresionante amintiri de călătorie

•

•

ALEXANDRU PALEOLOGU:

«Genul doct nu mi se potrivește...» (II)

● Sînt un spirit profan ● Cartea despre Sadoveanu este o confesiune indirectă ● Îl imitam pe Zarifopol ● Un nud de Matisse, o natură moartă de Bonnard... ● Zambaccian mi-a telefonat ● Pictura franceză m-a făcut să văd excelența celei românești ● Concomitent îl citeam pe Proust ● Niciodată nu m-am vrut poet ● Moldoveneasca patriarhală pe care o vorbeam cu mama ● Pallady — un reper sufletesc fundamental.

I: Ce a însemnat cartea despre Sadoveanu în devenirea Dumneavoastră spirituală ?

R: Din cauza cărții acesteia sînt luat drept un tip dedat la esoterism, la simbologie, la lucruri de astea. Nici pomeneală, nu-i adevărat, sînt un spirit profan. Dar dacă l-am înțeles pe Sadoveanu prin această prismă, dacă mi-am dat seama că Sadoveanu *așa* trebuie privit,

---

Prima parte a acestei convorbiri a apărut în nr. 1—2/1988 al *R.I.T.L.* Partea a doua a fost scoasă din sumarul numărului 3—4/1988, ca urmare a cunoscutei, de-acum, interdicții la care au fost supuși intelectualii care au luat atitudine în favoarea lui Mircea Dinescu. Publicăm, acum, chiar fragmentul eliminat în urmă cu mai bine de un an, urmînd ca în numărul viitor să apară sfîrșitul convorbirii. *(Mircea Vasilescu).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și dacă m-am decis să scriu o carte despre el, a trebuit să iau lucrurile astea în serios, să citesc ce trebuia citit în domeniul ăsta. Am făcut treaba corect. De altminteri, dacă nu-ți pierzi cumpătul, lucrurile astea sînt extrem de interesante și au o logică implacabilă. Tocmai de asta nu m-am lăsat convins, numai construcțiile maniacale au logică implacabilă, realitatea nu. Dar nici la Goethe nici la Sadoveanu nu e vorba de construcții maniacale, ci de o viziune coerentă a lumii, o cosmologie care e de fapt *cosmologia*, universală și plurimilenară. La un René Guénon întîlnim construcție maniacală, de o logică într-adevăr implacabilă, fascinantă, e adevărat, persuasivă, dar mult *prea* coerentă și deci mult prea exclusivă ca să fie acceptată la ordalia bunului simț. De scris, scrie admirabil, strălucitor, și rămîi cu ceva din lectura lui, ceva demn de a fi reținut. De altminteri am rămas cu un mare profit din studiile esoterice la care m-a obligat Sadoveanu, bunăoară mulțumită lor am obținut retrospectiv o mai profundă înțelegere a lui Goethe, în primul rînd a lui *Faust* luat ca întreg, cu cele două părți, a seriei *Wilhelm Meister*, dar am înțeles că Goethe în totalitate, și mai ales poeziile, chiar și micile poezioare așa de tulburătoare, cum e *Uber allen Gipfeln ist Ruh*... sînt de ascultat prin «vălul Isidei», prin perdeaua inițiatică.

Dar repet, în ce mă privește, sînt un spirit profan și esoteric; dacă am vrut să scriu despre Sadoveanu a fost necesar să intru în materia asta și am făcut-o pe măsura întregii mele putințe de înțelegere, — înțelegere simpatetică, fiindcă nu există altă înțelegere decît simpatetică. Uneori acest simpatetic poate merge pînă la antipatie, adică înțelegerea exactă a poziției adverse, deci *antipatice*, dacă luăm termenul în accepție strictă. Dar de aceea niciodată o bună înțelegere a adversarului nu merge pînă la dorința de a-l suprima, ci dimpotrivă, o bună înțelegere a adeversarului și o bună polemică, riguroasă și acerbă, este o formă de a-l iubi pe adversar. Și trebuie ca el să existe, ca să poți să exiști și tu ca polemist, ca unul care te confrunți cu el. Acestea fie zise în treacăt, fără legătură cu subiectul, dar e bine să mai fie zise. Eu mi-am asumat înțelegerea simpatetică a zonelor de gîndire esoterică, nu am polemizat cu ele, dimpotrivă, consider că fără înțelegerea lor nu se înțelege mai nimic, dar, încă o dată: sînt un spirit profan, o natură laică, mundană. Mă simt bine în preajma lui Goethe, a lui Sadoveanu, nu mai puțin și a lui Francisc de Assisi, a lui Jacob Boehme, a lui Meister Eckhardt, dar tot așa de bine și lîngă David Hume, Diderot sau Stendhal. Nu sînt ateu, nu sînt ireligios, sînt creștin ortodox, practicant fără asiduitate, dar practicant. Eu cred că propriu-zis atei nu sînt decît bigoții, habotnicii, care calomniază Creațiunea, detestă viața, judecă, osîndesc, se încruntă, se bucură la gîndul că Voltaire fierbe de două secole în cazanul cu smoală. Cei care se declară atei fiindcă-l antipatizează pe Dumnezeu, preocupați de existența lui și pasionați în a-l nega, e clar că nu sînt atei, ci au cu divinitatea o relație simpatetică și polemică, așa cum ziceam adineaori, o relație afectivă. Sînt și sfinți laici, ca Jules Renard sau Albert Camus, indiscutabil infinit mai apropiați de Cristos decît bigoții. Există și nenumărați nesimțitori, care nu intră în nici o discuție. Există și o manieră de a rezolva problema în formule mai abstracte, dar nu cred că asta e ateism. Bunăoară, cînd se afirmă că materia are caracter dialectic, deci că e înzestrată cu *logos*, ce înseamnă asta dacă nu un fenomen de esență divină, o viziune panteistă? Rațiunea duce cu necesitate la panteism, așa spune Schelling. De la panteism la materialism e mai puțin decît un pas. Dar îmi par foarte imprudenți teologii care-i interzic divinității să fie imanentă, — ca și cum Atotputernicul nu ar putea fi cum vrea și unde vrea, ca și cum nu ar fi chiar atotputernic! Eu cred că divinitatea e și transcendentă și imanentă și nu are rost să-i punem condiții, să-i prescriem modul de existență.

Se face de obicei o suprapunere, profund eronată, a materialismului cu ateismul În trilogia lui Balzac despre Caterina de Medici, regele Franței Carol al IX-lea îi spune alchimistului Ruggieri: «*Știința Dv. este atee!*», la care alchimistul răspunde: «*Nu, sire, e materialistă, ceea ce e cu totul altceva*». Foarte corect! A fi materialist nu înseamnă absolut deloc a fi ateu, dar absolut deloc. Paul Valéry, în cursul unei întîlniri cu părintele Teilhard de Chardin, în 1928, declara că dacă ar avea de ales între spiritualism și materialism («*deux thèses vaines*» zice el, pe bună dreptate), ar alege totuși materialismul, «*car le spirituel est la doctrine qui demande le moins d'esprit*». Aceeași ar fi și opțiunea mea, dacă ar avea vreun sens. Dar nu are. Mai ales în lumina științei de azi, e clar că nu are. E clar că nu există «*spirit*» și «*materie*» ca principii sau realități distincte și opuse. Antiteza asta e răsuflată. Altfel aș fi mai degrabă materialist. Dar Marguerite Yourcenar are un pasagiu

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

în cartea aceea superbă care se numește *Les yeux ouverts*, unde spune: «*...le matérialiste, par un curieux paradoxe, ignore ce que signifie cette chose immense et divine que nous appelons la matière*». Pornisem de la Sadoveanu...

I: Prin aceste raportări la Sadoveanu ați marcat o etapă importantă a activității Dumneavoastră.

R: Repet o afirmație pe care am mai făcut-o: cartea aceasta este o confesiune indirectă.

I: Aș vrea să revenim la anii devenirii Dumneavoastră ca scriitor, la vremea poeziilor și romanelor scrise în adolescență.

R: Nu în adolescență, în copilărie.

I: În copilărie. Dincolo de acestea a existat totuși un moment cînd ați simțit cu adevărat că veți deveni scriitor ? Cum s-a concretizat acest sentiment ?

R Asta s-a întîmplat cînd aveam 16 ani, în clasa a cincea de liceu (cum ar veni a IX-a de acum). Aveam la geografie un profesor, Teofănescu, care preda și filozofia la clasele mai mari (noi aveam s-o începem cu el în anul următor - cu psihologia - dar eu aveam deja oarecari lecturi: istoria filozofiei de Fouillée, cea în două volume de Höffding, răsfoiseam adesea *Dicționarul filosofic* al lui Voltaire, îmi băgasem nasul prin Auguste Comte, Spencer și Taine,îl citisem pe Vasile Conta). Teofănescu fusese studentul lui Coco Dimitrescu-Iași pe care-l admira enorm și a cărui metodă și-o însușise. Prefera rolul profesorului de filosofie, așa că și la geografie, în primul trimestru, ne făcea un fel de introducere filosofică. N-am avut impresia că era la curent cu filosofia mai nouă, de Bergson n-a pomenit niciodată, dar era foarte inteligent și avea un sistem maieutic de mare eficiență pedagogică. Nu folosea nici un manual și ne interzicea să luăm notițe (doar din cînd în cînd, destul de rar, zicea:«*chestia asta notați-o*!»). proceda prin întrebări succesive, pornind de la evidențele simțului comun, demontînd și reducînd la absurd unele răspunsuri, acceptînd altele, deducînd din ele niște ipoteze provizorii pe care apoi, continuînd dialogul, le elimina sau le restrîngea pînă la formularea definitivă. Ce a reușit cu noi la geografie (materie care nu mă pasiona defel) a fost de-a dreptul formidabil. Cita la tot pasul din Creangă (vorbea o moldovenească molcomă, nu foarte accentuată) iar la psihologie referințele lui cele mai frecvente erau Wundt și Ramon y Cajal. Era grăsan, dolofan, la față roșcovan, cu obrajii cam lăsați, purta o mustață «pe oală», castanie încărunțită sau mai exact *café-au-lait*, părul așijderea, pieptănat cu cărare la o parte și formînd un fel de *toupet* în creștet mergea legănat, ca o rață leșească. Umbla în oraș cu paltonul descheiat și cu mîinile la spate, pîntecul înainte cu prioritate. O masivă pălărie gri, cu borurile tivite în mătase de un gri mai deschis, înfundată pe cap pînă la urechi ,îl surplomba părînd că-i împovărează mersul. Pe mine nu mă simpatiza deloc. Antipatia asta a sporit în anii următori cînd,emancipîndu-mă, începusem să intru tîrziu serile, în civil și *cu pălărie*, prin braserii și localuri de noapte, unde se întîmpla nu rareori să-l întîlnesc (era noctambul ca și maestrul său Dimitrescu-Iași); după cum am aflat pe urmă ,i se părea o impertinență din partea mea că în loc să mă ascund de el îl salutam. Dar l-am constrîns chiar din primul trimestru al clasei a cincea să-mi dea un 10 pe o compunere despre determinism (m-a bănuit însă că mi-o făcuse altcineva). La fel s-a întîmplat pe urmă cu alte două lucrări, una despre «geniu», în care îi citam pe Schopenhauer, pe Lombroso și pe Max Nordau, cealaltă, un comentariu al versului «*urechea te minte și ochiul te-înșeală*», în care vorbeam de «vălul Mayei» și-l citam iarăși pe Schopenhauer. Făcînd compunerile acestea mă credeam filozof și mă simțeam scriitor. (Cea despre determinism era, nota bene, la geografie; celelalte două, în anul următor, la psihologie, socotită atunci o ramură a filosofiei).

Tot în clasa a cincea mi-am publicat în *Vlăstarul* primele mele «studii critice», cel despre Maiorescu și Gherea și altul mai lung, în care, pornind de la romanul ciclic al lui Stere, *În preajma revoluției*, vorbeam de lecturile mele, Turgheniev, Alphonse Daudet, frații Goncourt și susținem că marea artă în literatură este cea de a crea «tipuri»; în acest articol îl imitam pe Zarifopol în mod deliberat și vizibil, începînd de la titlu: *Pentru tipuri*. Deși foarte naive, articolele acestea îmi aduseseră faimă și vază nu numai printre colegi dar și în corpul profesoral. Singur Teofănescu nu le acorda nici o atenție, cu toate că nu disprețuia revista și uneori lăuda cîte un articolaș mult mai modest de-al altuia. Îmi dădea totdeauna note mari dar mă lua peste picior; de cîte ori i se părea, în clasă, nu todeauna pe drept, că am spus o prostie, o repeta de cîteva ori fără comentar, dar pe un ton!... Sigur că mă socotea înfumurat și pretențios (de fapt avea dreptate).

La 17 ani mi-am schimbat pentru cîțiva ani aria preocupărilor de autor, în urma unui eveniment care a făcut dată pentru mine. Avusese loc la Dalles o expoziție de pic-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

tură franceză din colecția lui Zambaccian. Am fost absolut fascinat și am vizitat-o zilnic. Am scris un articol care a apărut în *Vlăstarul*; îmi exprimam entuziasmul pentru un nud de Matisse, o natură moartă de Bonnard, un peisaj de Sisley și altul de Utrillo. Îmi mai plăcuseră un Delacroix, un Corot, un Courbet și nu mai știu ce încă. Articolul meu dovedea o ignoranță completă în domeniu; totuși Zambaccian, care îl citise (i-l dăduse tata) mi-a telefonat să mă felicite, zicîndu-mi că articolul meu dovedește un ochi sigur (*«gustul se formează, ochiul trebuie să-l ai,»* așa mi-a zis) și m-a invitat să viu la el (locuia pe Vasile Lascăr, aproape de noi). M-am dus de multe ori, m-am familiarizat cu colecția lui, și franceză și românească, mi-a împrumutat cărți și reviste de artă. Mi-am mai cumpărat și eu ce am putut în materie, am comandat și la Paris, unele cărți mai scumpe mi le cumpăra tata,—*bref*, din critic literar m-am permutat critic de artă. *Vlăstarul* a beneficiat, bineînțeles, în anul următor, de efectul acestui transfer.

Nu mai eram așa de inocent în materie. Cărțile cu reproduceri color, de la editura Feury, mai tîrziu și de la Skira, albumele de la Phaidon Verlag din Viena, vizitele la Zambaccian, continuate și după ce s-a mutat în Matei Millo (locuia acolo cînd a cumpărat cu un milion - nu mai știu dacă lei sau franci, cota era pe vremea aceea 7 lei francul - faimosul portret de copil, de Cézanne) mă scoseseră din ignoranță, dîndu-mi chiar iluzia competenței. Sentimentul acesta mi-a fost întărit după ce, în toamna lui 1937, am petrecut o lună la Paris. Afară de Luvru și de celelalte muzee cunoscute, aveau loc atunci patru mari expoziții de pictură excepționale. În primul rînd, în cadrul expoziției universale, o expoziție Van Gogh, aranjată de foarte tînărul pe atunci René Huyghe, admirabil, în care pe lîngă tablourile celebre ale artistului mai figurau schițe, desene, scrisori, documente diverse, în sfîrșit tot ce trebuia ca să-l poți cunoaște bine de tot. Eu eram deja completamente ambalat de Van Gogh după reproduceri și de fapt mobilul principal al voiajului meu a fost această expoziție. Mai era o expoziție formidabilă, nu mai țin minte unde era amenajată în niște săli vaste și luminoase, o mare construcție modernă, dar am uitat complet unde era, o expoziție intitulată *Les chefs d'oeuvre de l'art français*, pentru care se aduseseră din toate țările, din muzee și colecții, operele cele mai de seamă ale artei franțuzești, din secolul al XIV-lea pînă la neo-impresioniști inclusiv, pictură, miniatură și tapiserii. Ca să pot vedea într-o viață întreagă tot ce am văzut acolo ar fi trebuit să fiu milionar. Pe urmă mai era o mare retrospectivă a Independenților, nici asta nu-mi amintesc unde a fost, tot în niște săli imense, unde erau adunate niște splendori de Matisse, Picasso, Braque, Derain, Vlaminck, Chagall, Dunoyer de Segonzac, Juan Gris, nu-i mai enumăr pe toți, ceva de vis (cel mai tare m-a impresionat *Le rêve* de Matisse). În sfîrșit, expoziția El Greco, la Galerie des Beaux Arts, pe rue du Faubourg St. Honoré, organizată între alții de Al. Busuioceanu. Cînd m-am întors nu mi se mai putea imputa, cum mi-o făcuseră unii colegi, că vorbesc de lucruri pe care nu le-am văzut în original.

Marea mea preferință a rămas, pînă-n ziua de azi, impresioniștii și post-impresioniștii (nu neo-) francezi. Abia treizeci de ani mai tîrziu le-am adăugat pe primitivii italieni. Văzusem din aceștia la Luvru, mai tîrziu și la București, îi cunoșteam și din bune reproduceri color dar a trebuit să merg în Italia ca să am revelația copleșitoare a artei lor, începînd cu Cimabue. Impresioniștii francezi și primitivii italieni, acestea sînt absoluturile mele în pictură (știu, știu, evident, Rembrandt, Vermeer, desigur nu încape discuție! dar de exaltat, sufletul, ce se cheamă propriu-zis exaltare, ăștia mi-l exaltă).

Frecventînd colecția Zambaccian și văzînd prin casele unor cunoscuți pictură bună românească, deschizîndu-mi-se ochii și la cea de la noi de acasă, mergînd prin muzee și pe la expoziții, mi-am dat seama că sub raportul calității pictura noastră nu e mai prejos de cea franceză. Repet, *sub raportul calității*, altfel, bineînțeles, importanța-pilot vreme de cel puțin două secole a picturii franceze exclude de la sine orice altă comparație. Pictura franceză m-a făcut să văd excelența celei românești, m-a făcut să știu că avem o artă mare.

Am mai relatat și alte dăți despre cariera mea de critic plastic, așa că trec repede peste detalii. Îmi venea acum să spun că a fost nesemnificativă, dar nu e ăsta cuvîntul exact. Nu, nu se poate spune că a fost nesemnificativă, din contra, s-a repercutat divers în viața mea. Dar în sine, ca rezultat, cum să zic, ca «produs», să nu zic «operă» că n-a existat nici un moment, a fost eșuată. Am ținut cronica plastică la *Universul literar*, pe cînd eram în ultima clasă de liceu, dar după patru numere am renunțat. Eram evident imatur pentru această treabă, și mi-am dat destul de curînd seama. Cronicile mele, de care, cînd le văd citate sau menționate în bibliografii, mă apucă groaza și-mi vine să intru în pămînt, nu erau obiectiv mai proaste decît cele pe care le scriau alții. De curînd am fost obligat să consult prin colecțiile revistelor de odinioară cronicile care s-au scris despre Ștefan Constantinescu în epocă; lamentabile! Ce sintagme stupide! *«Vibrația paletei»*! și altele de genul acesta. Dar mi-am dat seama că nu sînt capabil să țin o rubrică săptămînală. Asta

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

e o neputință a mea, dar cred că în materie de expoziții nu există la noi, și cred că nici la Paris, materie pentru patru cronici pe lună. Afară de asta, dacă un critic literar harnic și perseverent poate scrie ani de zile o cronică bună pe săptămînă, un critic de artă nu poate scrie un articol bun decît cel mult o dată pe lună. E adevărat că o expoziție se poate vedea într-o jumătate de oră iar o carte se citește în cîteva zile, dar nu asta decide chestiunea. Mai întîi, unul care scrie despre o expoziție văzută într-o jumătate de ceas nu e nici măcar un critic prost, nu e decît un rubricator ordinar. Eu, după patru cronici mi-am cedat rubrica, fără să consult redacția, lui Paul Miracovici care a ținut-o lungă vreme, iar lui i-a urmat Lucia Demetriade-Bălăcescu care a ținut-o pînă în 1942 sau 43. Cronicile lor erau foarte inteligente și juste, dar scriau și despre ce nu merita,și afară de asta ei erau pictori, pictori excelenți, asta le era arta, nu scrisul. De scris își putea permite să scrie oricum, Paul mai bine, Lucica mai puțin (dar cronicile ei erau totuși mai interesante). Pentru mine scrisul era profesie, chiar și atunci. Propriu-zis rău scrise nu erau cronicile mele, dar nu erau bine gîndite, erau gîndite stîngaci. Intuițiile mele erau toate juste, mai juste decît ale altora (aveam, vorba lui Zambaccian, «ochiul sigur») dar nu dispuneam de suficiente mijloace pentru a le desfășura. Nu erau texte care meritau să fie ulterior culese în volum. Cărțile lui André Lhote, admirabile, sînt compuse din cronici lunare publicate mai întîi în *La nouvelle revue française*. Am avut norocul să nu reușesc în tinerețe să-mi tipăresc în volum articolele și eseurile (literare), dar de scris le scriam ca pentru carte. Bine sau rău, asta nu pot să știu, orice pagină sau notiță pe care o scriu, o scriu cu gîndul să poată intra în alcătuirea unei cărți.

Criticii de artă români pe care-i prețuiam atunci (pe care-i prețuiesc de asemeni și azi) erau, dintre români, G. M. Cantacuzino, Al. Busuioceanu și O. W. Cisek; dintre străini André Lhote deja pomenit, René Huyghe și Eugenio d'Ors. Mai sînt și alții, evident; bunăoară țin minte că am găsit sugestii interesante la Raymond Eschollier; mai era unul Michel Florisoone, mai era Meier-Graefe (născut la Reșița), mai erau și alții, dar plăcere reală, *id est* ceva de învățat, ceva substanțial, am găsit mai ales la acești șase, trei români și trei străini, pe care i-am pomenit în primul rînd.

De fapt așa-zisa mea critică de artă s-a limitat la trei articole în *Vlăstarul*, la cele patru cronici din *Universul literar* și la un articol despre Luchian apărut în *Gîndirea*, dar vorbeam așa de mult despre Van Gogh, Cèzanne, Renoir, Pallady, Matisse, plus că mă apucasem și dè fumat pipă, încît treceam de «viitor critic de artă», ceea ce mă cam vexa, eu socotind că eram deja.

Concomitent îl citeam pe Proust, care-mi amplifica orizontul deschis de Impresioniști, și-i descopeream pe Rimbaud și pe Mallarmé. Către Mallarmé m-a îndreptat mai puțin frecvența cu care-l auzeam pomenit în jurul meu, mai puțin încă lectura celebrei cărți *A rebours* de Huysmans (care atunci mi s-a părut un soi de evanghelie a estetismului, a rafinamentului, a tot ce prețuiam, iar acum îmi pare tot o evanghelie a estetismului, adică a pretinsului «rafinament», a mofturilor aberante și a prostului gust epatat de sine, a tot ce disprețuiesc; bietul Huysmans era un mic funcționar cu visuri bovarice compensatorii, care-și făcea despre imposibilul său «duce» Jean Des Esseintes o imagine asemănătoare cu aceea pe care și-o fac azi unii despre Matei Caragiale, Pașadia & comp.), — așadar mai puțin m-au îndreptat spre Mallarmé acestea cît portretul celebru al poetului, pictat de Manet, precum și lectura unei cărți care mă fermecase, *Souvenirs d'un marchand de tableaux* a lui Ambroise Vollard, în care nu-mi amintesc ce rol juca Mallarmé, era, episodic, vorba de el acolo dar nu mai știu nimic decît că mi-a dat gust și ghies să-l abordez; ceea ce am citit pe urmă despre Mallarmé, de Rémy de Gourmont și mai abitir de Valéry nu ar fi obținut acest efect, din contra, mai mult m-ar fi îndepărtat. Din tot Mallarmé nu mai reținazi decît cinci poezii, acestea însă într-adevăr extraordinare (*Brise marine, Le don du poème, Apparition, Prose pour Des Esseintes*, și *Las de l'amer repos*...), plus cîteva versuri răzlețe. Restul, versuri sau proză, îmi pare grotesc, inclusiv *Hérodiade* și *L'après-midi d'un faune*, care-mi dăduseră atunci iluzia că-mi plac.

Tot pe atunci, adică prin 1938—39, influențat nu de Mallarmé nici de Rimbaud, ci mai mult de Laforgue, am început să scriu poezii franțuzești, în versuri libere. Pînă atunci mă crezusem definitiv imun la morbul liric; în românește nu scrisesem versuri decît în limbă cronicărească, cu intenție satirică, numai două poezii la interval de patru ani. Pe cît de vag îmi amintesc, poemele mele în limba franceză nu erau rele, aveau chiar un timbru învăluitor, sunau bine, dar erau evident niște expectorații de lectură. Mă gîndisem la un moment dat să le trimit la *La Nouvelle Revue Française;* numele meu, mai ales în ortografie franceză, are un aer de pseudonim (la N. R. F. mai colabora o doamnă, autoare a cîtorva romane, care semna Marie-Anne Comnène, nu știu cine o fi fost, citisem ceva de ea dar nu-mi amintesc nimic; după război n-am mai auzit de ea). Totuși m-am silit s-o fac, deși în fond ce riscam? Probabil că în fond nu prea eram eu așa de sigur de versurile mele; le-am citit sau recitat cîtorva persoane, între

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

care Alice Voinescu, Emanoil Ciomac, care bineînțeles m-au copleșit cu laude, comparîndumă cînd cu Maeterlinck cînd cu nu știu care (comparații nepotrivite); nu le puneam la îndoială sinceritatea ci simțul critic; mai multă încredere aveam în părerea lui Păstorel Teodoreanu, «artist & meseriaș» în domeniu, și în a tatei, care nu se prea îmbăta cu apă rece. Și ei au găsit că «sună bine» dar mi-au zis, fiecare separat, că ar trebui, ca să fie ceva convingător, să scriu cel puțin 40—50 de poezii care să sune tot așa; eu scrisesem numai patru. Pe urmă, — de ce în franțuzește? Am răspuns că așa mi-a venit, și dacă «sună bine» e tocmai fiindcă mi-a venit așa. Dacă era să fiu poet, trebuia să fiu poet de limbă franceză, prin fatalitatea «inspirației». Totuși lucrul acesta îmi era vagamente suspect: cunoșteam cîteva persoane, la București, care scriau franțuzește, versuri sau proză, tipărindu-și opurile pe speze proprii în afara oricărei audiențe, nici franceză nici românească. Evident, erau lucruri mediocre care satisfăceau mici vanități și veleități fără șanse. Și de ar fi fost bune tot nu pătrundeau în circuitul francez. Himera consacrării mondiale pe calea asta îmi apărea în toată mizeria ei tristă și derizorie. Sigur, aveam și exemplele unor Panait Istrati, Martha Bibescu, Tristan Tzara, Matila Ghyka, Benjamin Fondane. Dar de fapt nu credeam în realitatea vocației mele lirice. Niciodată nu m-am vrut poet; poemele mele franceze, o afirm și azi, nu erau mai prejos de nivelul unui Laforgue dar nu am scis în total decît șase și nici măcar nu le-am păstrat. Șase poezii, chiar bune, dar nu geniale, nu fac o operă. Dacă menționez episodul acesta minor și infim e fiindcă pune oricum o problemă, pe care și-au mai pus-o și alții și pe care eu mi-o mai pun și azi. De la cea mai fragedă vîrstă lectura lui Ion Ghica, a lui Caragiale și a lui Arghezi precum și simțul limbii și savoarea valahă a vorbirii românești a tatălui meu (cu care de altminteri vorbeam mai mult franțuzește, după obiceiul vremii), nu mai puțin și moldoveneasca patriarhală pe care o vorbeam cu mama, cu bunica și cu numeroasele mele rude din partea mamei (de asemeni alternînd cu franceza), m-au făcut să gust cu infinite delicii puterea expresivă a limbii române și să-mi dau seama că dacă gloria celui mai mare scriitor român nu va depăși probabil niciodată granițele țării, în vreme ce alții, cu sutele, infinit inferiori, sînt cunoscuți pe tot globul fiindcă au scris în franceză sau engleză, handicapul se compensează cu dobîndă de enorma voluptate artizanală de a frămînta această stranică materie care e limba română. Necesitatea limbii franceze rămîne însă o problemă deschisă a intelectualului român, chiar și azi cînd, din păcate, stăpînirea ei perfectă a devenit mult mai rară. Trebuie să fim în stare să scriem anumite lucruri în franțuzește (spre pildă fundamentala carte *Une énigme historique; le peuple roumain* de Gheorghe Brătianu, nu dau decît exemplul acesta, dar sînt foarte multe, în varii domenii). De trei secole încoace franceza înlocuise latina ca limbă europeană. După ultimul război, la rîndul ei o înlocuiește engleza, ceea ce e, după mine, deplorabil. Franceza, și numai franceza, are, ca și latina, darul formulărilor lapidare, al preciziei în nuanțe, al circumscrierii, al clauzelor necontroversabile; e o limbă de juriști, ca și latina, în timp ce engleza e o limbă lirică, o limbă emoțională. Engleza e mult mai vitală, e capabilă, mai mult decît franceza, de izbitoare expresii ale concretului, ale trăitului, cu o forță sau o suavitate, un farmec, o frăgezime genuină dar și brutalitate superbă cu cinismul și candoarea naturii, care se fac simțite copleșitor în Shakespeare, în Keats sau în discursurile lui Winston Churchill. Dar limba intelectuală prin excelență, limba europeană, limba saloanelor și întîlnirilor internaționale, limba societății culte și a politeței, rămîne franceza, cu balansul frazărilor ei, cu obligațiile ei de virtuozitate fonetică și distanțarea ei de natura primară. Noi românii nu trebuie să uităm ce au însemnat «bonjuriștii» pentru resurecția noastră istorică și nici că prima versiune a *Cîntării României* a fost scrisă de Alecu Russo în limba franceză. S-a vorbit, la noi, de așa zisa «înstrăinare a păturii culte», s-a făcut multă agitație contra limbii franceze. Demagogie naționalistă și simplă barbarie (lucrurile acestea merg totdeauna împreună, regret pentru Iorga). «Înstrăinații» Alecsandri, Kogălniceanu, Ion Ghica, Odobescu, Caragiale, Duiliu Zamfirescu, Pallady, Enescu, cărora franceza le era a doua limbă? Eu rămîn în privința aceasta un adept al lui Frederic cel Mare și al lui Bismarck, străluciții francofoni care au construit măreția patriei lor, dusă apoi la rușine și ruină de monoglotul Hitler. M-am întins cam mult pe tema asta dar nu-mi pare rău. Ca să revenim de unde plecasem, poet de limbă franceză nu am devenit, fiindcă pur și simplu nu eram și nu sînt poet, și nici n-am dorit vreodată să fiu. Dar autor *și* de limbă franceză mă gîndeam să fiu, în calitate de critic de artă. Mă gîndeam că voi scrie niște cărți despre arta românească, pe care să le public în Franța, ca să contribui la cunoașterea în lume a acestei foarte mari arte. Eram naiv, evident. Din proiectele astea nu s-a ales nimic, nu numai fiindcă erau naive, dar și, mai cu seamă, fiindcă vremurile nu le-au mai fost prielnice. Critic de artă nu am ajuns să fiu, dar interesul pentru artă, mai ales pentru pictură, nu m-a părăsit. În anii următori m-am mai manifestat sporadic în acest domeniu. Am scris în 1942 o mică *Notă despre Th. Pallady*, în *Universul literar*, care a avut ecou și la care țin și acum, deși conținea un atac brutal (și inadmisibil ca ton) la adresa lui Jacques Lassaigne, acest mare prieten

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

al României și al picturii românești. Relevam în ea (cred că sînt primul care a făcut-o) o deosebire de esență între Pallady și Matisse (alăturarea lor era și este încă un loc comun, aparent întemeiat dar nejustificat în fond). În 1946 am ținut o conferință despre Pallady, apoi alta despre Steriadi și Ressu, iar în toamna aceluiași an una despre Ingres (au fost primele mele conferințe; de-atunci, după o lungă pauză, de 22 ani, am vorbit cred că de sute de ori în public, dar nu pe teme de artă; trebuie să mărturisesc că îmi place și-mi dau seama că aș face bine să mă mai abțin, am impresia că lunec pe panta de a mă trezi vorbind cam cu una cu două). Despre Pallady am mai scris relativ des și l-am pomenit mult, nu sub forma comentariului de artă ci sub unghiul confesiv. Pallady, omul și mai cu seamă arta lui, reprezintă pentru mine un reper sufletesc esențial. Copilăria, adolescența și tinerețea mea s-au desfășurat într-o ambianță, într-o atmosferă întru totul asemănătoare cu a interioarelor lui Pallady, tablourile lui le vedeam pe pereții caselor pe care le frecventam, inclusiv casa noastră, expozițiile lui din doi în doi ani erau evenimente care ne convocau pe toți, iar omul era un personaj care mă fascina și în al cărui spirit mă recunoșteam.

Am scris și publicat puțin, pînă în 1947; articole de critică literară și plastică, eseuri despre Proust, despre «sinceritate», despre teatru și regie, despre vîrstele vieții plus o serie de scurte eseuri aforistice în genul *Valorilor* lui Ralea, sub titlul (foarte bun, găsesc) de *Opinii separate*, în mai multe numere ale *Universului literar*, în 1942, care, astea, au fost destul de comentate în presa vremii. Cam atît, adică mai puțin decît puțin. Toate astea nu erau, decît «diletantism», sau nici atît. Gîndul de a fi scriitor l-am avut mereu, încă din copilărie dar, firește, nu mă puteam socoti scriitor numai cu ce scrisesem pînă în 1947. Apoi a urmat o lungă perioadă, din 1948 pînă în 1965, cînd era exlus să-mi imaginez că voi putea vreodată publica un rînd. Mai exact, într-un moment de oarecare dezgheț, ajunsesem cu o lucrare de istoria artei pînă în stadiul corecturii în pagini, dar o nouă «cotitură» (vara 1958) mi-a măturat-o cît colo (cosmopolitism, idealism) și nu peste mult am fost măturat și eu, împreună cu alții.

I: Asupra acestei «lungi perioade» din viața Dv. mi-aș permite să revin puțin mai tîrziu. Acum însă, ca să nu pierdem firul, mi se pare important să continuăm istoria devenirii Dv. cu anii care, de fapt, v-au consacrat în peisajul culturii românești. Cum priviți, așadar, «revenirea» din '64 ?

R: În 1964, cînd am reintrat în viața civilă, G. Oprescu m-a reprimit imediat al Institutul de istoria artei, unde lucrasem și între 1956—1959, de data asta nu în secția de artă feudală ca atunci, ci în cea de istoria teatrului. Primul lucru pe care l-am scris atunci, aproape numaidecît, a fost un articol pentru *Revue roumaine d'histoire de l'art*, *A propos du quatrième centenaire de Shakespeare*. L-am scris într-o stare de euforie extremă și, lăsînd la o parte cîteva considerații de circumstanță, cred că era foarte bun dar, afară de cinci-șase persoane, n-a prea fost remarcat (e drept că revista avea o circulație restrînsă). Aflasem de cartea lui Jan Kott, pe care mi-am procurat-o deîndată și care m-a incitat grozav; mă informasem cît am putut mai bine de spectacolul din București cu *Regele Lear* al lui Peter Brook, pe care nu-l putusem vedea (avusese loc puțin înainte de «reînvierea» mea), dar mi-l imaginasem cu entuziasm pe temeiul informațiilor obținute, citisem tot ce putusem găsi prin revistele străine de la biblioteca Academiei în legătură cu Peter Brook, Peter Hall, cu noua «shakespeariologie» engleză și franceză, mă adînceam cu nesaț în recitirea, sau mai exact într-o nouă citire mai organizată a lui Shakespeare (îmi trimisese un prieten cea mai nouă ediție Oxford, chiar din 1964) și-mi propuneam să mă consacru definitiv, dar nu exclusiv, acestui studiu. Mă și vedeam specialist în domeniu. Coroboram și cu teatrul «absurdului», cum i se zicea atunci (dar tot ce rămîne din el nu mai pare deloc absurd). Nu mai întrevedeam însă o «activitate» propriu-zis «literară», ci una mai mult sau mai puțin «științifică», de «cercetător» și, hai să zicem, «erudit», cu publicații rare, de audiență restrînsă. Asta era totuși o manieră de *dorer la pilule*, căci în fond jinduiam la literatură, la ecou public, la notorietate. De atunci încoace, anumite traume și anumite bucurii ale vieții mele intime foarte intense și unele și altele, m-au lecuit de vanitate, atîta cît e omenește posibil; exagerat de vanitos nu eram nici înainte, căci sînt o fire indolentă, nu leneș dar lenevos, nedevorat de ambiție, risipindumă mult în conversații private și disprețuind efortul «carierei», totuși vanitos eram, trebuie să recunosc, eram destul de vanitos, ca orice *homme de lettres*, mai puțin ca alții, dar, oricum, vanitos. Sigur, această slăbiciune se putea satisface și în cadrul mai discret al cercetării mai mult sau mai puțin «docte», dar mie nu-mi zicea mare lucru (mai ales că vanitatea «docților» am văzut-o și mi-a părut totdeauna supremă ridicolă, mai ridicolă și mai deplasată decît a cabotinilor). Mult mai în largul meu m-aș fi simțit în cîmpul propriu-zis literar. Genul «doct» nu mi se potrivește (și știu foarte bine cum se confecționează); mi-am revendicat totdeauna calitatea de artist și nu de «savant», cunoscîndu-mi foarte bine limitele și știind ce-mi lipsește

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

iremediabil. Oricum, îmi ziceam, nu sînt chiar un imbecil, pot face și în planul acesta ceva, iar ritmul de lucru, mai negrăbit, mai elaborat, mai în afara actualității, convine firii mele. Oricum, pierdusem startul în mișcarea literară, în care sînt coterii, grupuri, alianțe, nu cunosc pe nimeni, nimeni nu mă cunoaște. Talentul, dacă-l am (de asta nu prea mă îndoiam), precum și relativ buna mea formație filozofică, nu erau nici aici de prisos.

Dar întîmplarea a făcut ca un cunoscut al meu, Alf Adania, care lucra la A.T.M., întîlnindu-mă pe stradă să mă întrebe dacă știu nemțește, iar la răspunsul meu afirmativ să-mi propună să fac referate despre publicațiile teatrale și dramaturgia germană actuală. Se plăteau cu cîteva sute de lei referatul de 3—4 pagini, ceea ce era destul de convenabil din punct de vedere bugetar. Unul din referate, despre o piesă apărută în revista vest-germană *„Theater heute"* și care-mi păruse mai interesantă, a ieșit mai lung, 7 pagini și ceva, prea mult pentru ce se cerea. L-am redus la trei, dar mi-am zis că dacă tot am scris textul acela, care-mi părea destul de bun, barem să-i dau o destinație. L-am trimis prin poștă la *Gazeta literară*, încercînd marea cu degetul. L-am trimis într-o doară, fără să cred că va fi publicat, poate nici măcar citit. Dar, iarăși, întîmplarea a făcut ca o prietenă a mea (eu nu știam) să fie secretară în redacția revistei și văzînd un text de mine să-l pună deasupra teancului, Crohmălniceanu să-l citească, să-l găsească bun și după vreo trei săptămîni să mă cheme la corectură și să-mi ceară altele. Așa s-a întîmplat. De aici a urmat tot restul. Articolele mele, deși în fond relativ modeste, nu au rămas fără ecou, pot chiar zice că au avut un ecou neașteptat. Dacă nu se întîmpla așa poate nu intram în publicistică și nu ajungeam «scriitor». Numai întîmplarea a făcut asta. Sau poate nu numai întîmplarea?

(Convorbire consemnată de Mircea VASILESCU)

IONEL JIANU:

«Trăirea la înaltă tensiune. . .»

● Din august 1926 pînă în noiembrie 1970 ● Eu cu 14 zile înaintea lui ● Poetul Ion Barbu stătea tăcut într-un colț ● Nichifor Crainic — un «pseudoapostol» ● Obrăznicia și prostia cu pretenții de curaj ● Biju l-a țintit fără a-l nimeri ● Ideologiile au înlocuit idealurile ● În aceleași birouri cu Francisc Munteanu, Titus Popovici, Moglescu și Ida Bărbuță ● Un artist român în Pavilionul Franței ● Prînzul de la Eugen Ionescu ● Petru Comarnescu reprezenta România.

Prietenia mea cu Petru Comarnescu a durat aproape o jumătate de veac, din august 1926 pînă la moartea lui în noiembrie 1970. Dar ea continuă și azi, pentru că imaginea lui a rămas vie în amintirea mea. Pentru mine, prietenia este o prezență afectivă și spirituală, care înfruntă și vremea și depărtările.

Ne-am întîlnit pe scara care ducea la redacția ziarului *Politica* aflată în strada Brezoianu. El urca, eu coboram. S-a oprit și m-a întrebat:

— Dumneata ești Ionel Jianu?

— Da, i-am răspuns. Și Dumneata ești...

— Petru Comarnescu, dar prietenii îmi zic Titel. De mult voiam să te cunosc, de cînd ți-am citit corespondențele din Paris. Hai să bem o bere și să stăm puțin de vorbă.

Astfel a început prietenia noastră. Firesc. Spontan. Ca un semn și o vrere a destinului. Am descoperit, în cursul convorbirii care a durat vreo două ceasuri, că avem numeroase puncte comune, adevărate afinități elective. Eram de aceeași vîrstă, născuți în același an. În aceeași lună, eu cu 14 zile înaintea lui. Făceam aceleași studii, el înscriindu-se la Facultatea de drept și la cea de litere (filosofie), pe cînd eu eram în anul trei la aceleași Facultăți din Paris. Aveam aceeași sete de cunoaștere, aceleași preferințe și preocupări artistice, aceeași dorință de a integra lumea în viața noastră spirituală. Amîndoi începuserăm să colaborăm la reviste și ziare și aveam de gînd să depunem o vie activitate culturală.

Cînd, în septembrie 1926, m-am înapoiat la Paris pentru a-mi continua studiile, neam făgăduit să ne scriem. Și timp de aproape un an a urmat o corespondență bogată care se află acum în arhivă, împreună cu cea purtată între 1929 și 1960.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Cînd am revenit definitiv în țară, în vara anului 1927, după ce mi-am luat licențele respective, prietenia noastră și-a reluat firul, cu atît mai mult cu cît am lucrat la aceleași ziare și reviste și am făcut parte din grupul «tinerei generații» de mai puțin de 30 de ani.

În toamnă, Scarlat Froda mi-a cerut să preiau cronica plastică la cotidianul *Rampa*, la care colabora și Comarnescu. Mai tîrziu, frații Vladimir, Eugen și Constantin Donescu, proprietarii și conducătorii revistei *Vremea*, mi-au oferit cronica dramatică, pe care tocmai o părăsise prietenul meu, autorul dramatic Mircea Ștefănescu. Comarnescu a început să colaboreze la *Vremea* în 1929. A preluat la sfîrșitul anului 1928 conducerea paginii a doua culturală la ziarul *Ultima oră* de sub direcția Micaelei Catargi, și m-a chemat să-l ajut astfel încît din nou am lucrat împreună.

În primul număr, din 28 decembrie, el și-a expus astfel programul, care era acela al «tinerei generații»: «*Vom încerca să realizăm o revistă vie, adică vom adînci actualitatea, dinamizînd problemele* [...] *Vom căuta să întrunim frumosul cu eticul și valorosul cu interesantul. Din această pagină vor respira adevărul și puternicul de la informațiile critice și pînă la articolele de idei* [...] *În numele spiritului și al valorilor, vom lua atitudine față de toate manifestările culturii* [...] *Vom ști să denunțăm inconformitățile spirituale, falsele poziții, pseudo-apostolatul, nevaloarea strecurată drept valoare, obrăznicia și prostia cu pretenții de curaj și înțelegere*». Reiese din acest text poziția combativă, intransigentă, hotărîtă la o luptă vehementă pentru ridicarea nivelului vieții noastre culturale și purificarea ei.

Colaborarea mea cu Petru Comarnescu a fost cît se poate de rodnică și de armonioasă la *Ultima Oră*. Ne completam de altfel foarte bine. El era mai entuziast, mai agitat, mai furtunos, mai exaltat, mai repezit, avînd numeroase inițiative și idei îndrăznețe, pe cînd eu eram mai calm, mai chibzut, mai cumpănit, avînd o experiență mai vastă în redacțiile și în lumea artistică a Parisului și o cunoaștere mai directă a realității. Ne înțelegeam de minune și de multe ori, prin ponderea mea, inițiativele lui cutezătoare deveneau realizabile. Dar lui Petru Comarnescu i se datorează acea vitalitate, acea forță animatoare, acea vervă polemică, acea năzuință spre modernitate și acel spirit umanist care au definit pagina a doua a *Ultimei ore*.

Ne întîlneam aproape în fiecare zi la redacție și uneori serile fie la mine acasă, în strada Grigore Alexandrescu, fie la el, în strada Icoanei, în casele doamnei Netter, mătușa lui, care-l găzduia. La aceste reuniuni serale mai participau Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Haig Acterian, Constantin Noica, Barbu Brezianu, Dan Botta, Vojen, Victor Stoe, Mihail Polihroniade și uneori poetul Ion Barbu, care stătea tăcut într-un colț fumînd u-și pipa și ascultînd discuțiile noastre aprinse sau Aurel Broșteanu, care era judecător la Ploiești și venea numai din cînd în cînd la București. În primăvara anului 1929, Comarnescu a dat la el acasă o recepție în cinstea lui Mateiu Caragiale, căruia îi dedicase o pagină omagială în *Ultima oră*, comentînd elogios *Crai de Curtea veche* pe care generația noastră îi considera ca cel mai bun roman din ultimii ani.

Impetuos și uneori agresiv, a avut numeroase polemici care au animat viața culturală din acea epocă. În caietele de sinteză națională în cadrul secolului XX, *Acțiune și Reacțiune*, revistă pe care am publicat-o împreună cu Mihail Polihroniade și Constantin Noica, Petru Comarnescu a dus o campanie violentă împotriva grupării de la revista *Gândirea* și îndeosebi contra lui Nichifor Crainic pe care l-a tratat drept un «*aventurier al gîndului*», un «*pseudoapostol*». Într-o scrisoare adresată lui Mircea Eliade la Calcutta în februarie 1929 îi spuneam: «*Comarnescu a stîrnit o furtună prin impetuoasele lui atacuri. Șase gazete îl atacă n același timp. Titel exultează că și-a „lansat" astfel* Ultima Oră. *Și „reviziuirile" vor urma. Printre primele victime vor fi Crainic și cei de la* Gândirea. *E enorm de amuzant!*» Entuziasmul, forța explozivă a temperamentului său, ascuțimea spiritului, sinceritatea și autenticitatea dădeau atacurilor sale o eficacitate și o savoare deosebită. Dar niciodată ele n-au fost perfide sau triviale, niciodată ele nu s-au purtat asupra vieții personale a celui atacat, ci au rămas pe tărîmul ideilor și al pozițiilor spirituale. Desigur, verva sa mușcătoare i-a procurat mulți dușmani, care l-au urmărit o viață întreagă și l-au împiedicat să aibă o carieră universitară.

În această perioadă a avut o activitate prodigioasă. A publicat cronici, literare, plastice, dramatice, cinematografice, muzicale, coregrafice, studii de filosofie și de cultură generală, a organizat anchete — dintre care aceea asupra *Specificului național* a făcut o deosebită senzație — a dus o viață modernă, a asistat la premierele teatrale, la concertele de la Ateneu, la spectacolele de operă și de balet, la curse și la concursurile și match-urile sportive. Găsea timp pentru toate și era mereu într-o agitație febrilă. La un vernisaj a avut un conflict cu pictorul L. Biju, care s-a ter-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

minat printr-o încăierare și o ieșire pe teren. Duelul cu pistolul a avut loc în pădurea Băneasa, iar martorii lui au fost sculptorul Ion Jalea și criticul de artă Oscar Walter Cisek. S-au tras două focuri de către fiecare adversar. Titel, generos, a tras în aer, deși el era cel ofensat, pe cînd Biju l-a ținut fără a-l nimeri. Duelul s-a sfîrșit fără ca adversarii să se fi împăcat pe teren.

În luna august 1929, Comarnescu a plecat în Statele Unite cu o bursă pentru a-și lua doctoratul în filosofie la *Southern University of California* din Los Angeles. Timp de doi ani a străbătut aproape toate statele Americii, a studiat oamenii, felul lor de viață, locurile, obiceiurile, alcătuirea socială și, după ce și-a predat teza intitulată *Natura frumosului și relația lui cu binele (Kalokagathon)* s-a înapoiat în țară în vara anului 1931, reluîndu-și activitatea multilaterală cu același entuziasm. Între timp însă *Ultima oră* își încetase apariția, iar eu conduceam pagina a doua a ziarului *La Nation Roumaine*. În toamna 1931 am organizat împreună gruparea *Forum* care a ținut la Fundația Regele Carol I de pe Calea Victoriei un ciclu de 12 conferințe pe tema *Explicația Timpului Nostru*. Cum n-aveam bani pentru a plăti chiria sălii, Tzigara Samurcaș, directorul Fundației, ne-a dat-o pe datorie, deoarece el era și conducătorul cenaclului *Convorbiri literare* din care făceam și eu parte. Conferințele au atras un auditoriu atît de numeros încît ne-a fost ușor să plătim chiria sălii după încheierea ciclului. Conferențiarii au fost, după cîte îmi amintesc, Mircea Eliade, Petru Comarnescu, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Ionel Jianu, C. Noica, Sergiu Condrea, Mihail Polihroniade, Ion Cantacuzino, Șerban Cioculescu, B. Silber. După sfîrșitul conferințelor, am hotărît să prezentăm în sezonul următor 1932—1933 un nou ciclu pe tema *Marile Figuri ale secolului XX* și am reținut aceeași sală. Am ales oameni de știință ca Einstein, Freud, soții Curie, scriitori ca Marcel Proust, Rainer Maria Rilke, Rabindranath Tagore, André Gide, istorici ca Pârvan și Nicolae Iorga, oameni politici ca Lenin, Trotski și Mussolini. Ne aflam abia în prima treime a veacului astfel că nu prea aveam de unde alege subiectele conferințelor. Dar în toamna 1932, gruparea *Forum* s-a dizolvat, deoarece colegii mei au alcătuit, fără mine, o nouă grupare numită *Criterion*, care a preluat atît tema și subiectele conferințelor alese, cît și sala pe care o reținusem eu. Aceasta a fost prima spărtură în rîndurile «tinerei generații».

Timp de un an, n-am mai avut nici un contact cu foștii mei colegi. În 1934 însă, Sandu Tudor, Zaharia Stancu și Victor Medrea au pornit o campanie odioasă în ziarul *Credința* împotriva lui Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu și Gabriel Negri, unul dintre cei mai talentați coregrafi din vremea aceea, care dăduse un spectacol de dans la Operă. Cum aveam un birou de avocatură, Petru Comarnescu mi-a cerut să intentez un proces de calomnie în numele lui și al prietenilor săi. La această acțiune s-a asociat și Mihail Sebastian, care era pe atunci secretar în biroul de avocatură al lui Sașa Roman, și amîndoi am pledat la Tribunal procesul pe care l-am cîștigat obținînd condamnarea acuzaților. Aceștia au făcut apel și, pînă la judecarea lui, a intervenit o amnistie în urma căreia dosarul a fost închis.

În felul acesta, prietenia noastră și-a reluat firul fără nici o altă întrerupere, pînă la sfîrșit.

În cursul anului 1935, ideologiile au înlocuit idealurile, gruparea *Criterion* s-a dizolvat, «tînăra generație» s-a destrămat și fiecare și-a urmat propriul său destin. Dar drumul meu și acela al lui Petru Comarnescu au mers împreună. În 1937, mi-a venit în ajutor procurîndu-mi de la editura Fundațiilor Regale două traduceri din limba engleză: *Cucerirea Polului Nord* de Amiralul Peary și *Soare de Paști* de Peter Neagoe. Cam în aceeași vreme, datorită lui, am fost chemat să colaborez la ziarul în limba franceză *Excelsior*, proprietatea fostului său socru Manolescu-Strunga. O adevărată solidaritate de viață s-a creat între noi și de cîte ori s-a ivit prilejul ne-am ajutat unul pe altul.

Cînd am înființat Galeria *Căminul Artei* i-am dat să scrie cîteva prefețe la expozițiile colective pe care le organizam iar apoi, la editura cu același nume i-am încredințat redactarea monografiei despre pictorul Francisc Șirato, care a apărut în 1945, fiind prima sa carte de artă. Comarnescu venea aproape în fiecare săptămînă la Căminul Artei unde își întîlnea artiștii preferați Pallady, Țuculescu, Șirato, Iser, Lucian Grigorescu Togo Catargi, Lucia Demetriade Bălăcescu Magdalena Rădulescu, Olga Greceanu, Ciucurencu, Ion Mirea, Horia Damian, Ion Vlad, Vasile Varga etc. Ducea discuții aprinse cu criticii de artă Mircea Nădejde, Niculae Argintescu-Amza, V. Benea, G. M. Cantacuzino, Ion Frunzetti sau Adrian Maniu, Aurel Vladimir Diaconu, Al. Paleologu etc.

Cunoștea și colecționarii care veneau regulat să mai afle noutățile din domeniul artei sau știrile de la Radio Londra despre înfrîngerile armatelor hitleriste. Dinte aceștia cei mai asidui erau Zbaccian, dr.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Dona, consilierul de la Curtea de Casație Lazăr Munteanu, doctorii Garoiu și Siligeanu, avocații Emil Ottulescu, Aznavorian, Marin Dima, ing. Laserson și alții.

Împreună am întemeiat în 1945 prima Asociație română a criticilor de artă al cărei președinte am fost ales și care a organizat la Fundație un ciclu de conferințe despre *Maeștrii Artei Franceze din sec. XIX* unde Comarnescu a vorbit despre Cezanne iar eu despre Renoir. L-am invitat să colaboreze și la revista *Lumină și Culoare*, pe care am condus-o din 1945 pînă în 1947.

În urma desființării Baroului de Ilfov, avocații au trecut într-un Colegiu nou, în care n-am fost admis fiind considerat ca «virf». În schimb ca membru al Societății Scriitorilor Români încă din deceniul trecut, am fost transferat din oficiu în noua Uniune a Scriitorilor din R.P.R. Am renunțat definitiv la cariera de avocat, pe care am practicat-o timp de 20 de ani, și m-am consacrat pe deplin activității de scriitor. La 1 ianuarie 1950 am fost numit, datorită lui Comarnescu, inspector la Direcția Teatrelor unde el era funcționar de vreo 20 de ani și timp de zece luni am lucrat în aceleași birouri împreună cu Francisc Munteanu, Titus Popovici, Moglescu și Ida Bărbuță. Alcătuiam o echipă foarte reușită și dădeam rezultate bune, pînă ce, la începutul lunii octombrie 1950 am fost concediați toți, rînd pe rînd, afară de I. Bărbuță. Ce s-a întîmplat? Titus Popovici scrisese un poem satiric în stilul cronicilor lui Neculce, în care glumea pe socoteala colegilor săi din același Minister. Poemul a ajuns în mîna cadrelor superioare care n-au apreciat asemenea glume și rezultatul a fost că ne-am pierdut toți slujba. Dar tot răul spre bine. N-a trecut mult și în februarie 1951 am fost chemat la direcția Editurii de Stat pentru Literatură și Artă unde mi s-a încredințat sarcina de a înființa și organiza o secție de artă plastică. Timp de zece ani, la început la ESPLA, apoi la editura Meridiane, am condus secția de artă plastică ajungînd să public peste 200 de volume în diferite colecții, de la monografiile cu cataloage științifice pînă la colecția *Caiete de artă populară*, de la ghidurile muzeelor la colecția *Monumentele Patriei Noastre* sau la colecțiile *Maeștrii Artei Românești* și *Maeștrii Artei Universale* etc. Bineînțeles, Comarnescu a fost cel mai activ colaborator la aceste două ultime colecții scriind pentru prima albumele Marius Bunescu, A. Baltazar, G. Popovici, Luchian, iar pentru a doua acela consacrat lui Deineka, după cîte îmi amintesc. În colecția marilor monografii a publicat aceea despre Băncilă și, în colaborare cu mine, primul catalog științific al operei lui Ștefan Luchian. Această colaborare a continuat și pentru volumul *Les Maîtres de la Peinture Roumaine au XX-e siècle*, editat de Institutul pentru relații cu străinătatea în 5 limbi: franceză, engleză, germană, spaniolă și rusă. De asemeni, a participat la culegerea de texte *Mărturii despre N. Grigorescu* cu un studiu important despre *Natura în opera lui N. Grigorescu*. Un substanțial ajutor i-am dat și pentru publicarea uneia dintre cele mai importante dintre lucrările sale *Îndreptar artistic al monumentelor din Nordul Moldovei* care a însemnat o contribuție valoroasă la reconsiderarea comorilor de artă românească. În toată această intensă activitate, care a durat aproape 11 ani, ne-am sprijinit reciproc, ne-am sfătuit și am lucrat împreună. O încredere deplină ne dădea sentimentul că nu eram singuri în lupta noastră pentru afirmarea adevăratelor valori ale artei românești.

Comarnescu venea deseori în locuința noastră din Bulevardul Dacia pentru a discuta problemele și dificultățile ce ni se iveau în activitatea și în viața artistică. Făceam amîndoi parte din secția de critică a Uniunii Artiștilor Plastici și din Uniunea Scriitorilor și asistam la ședințele acestor asociații luînd parte la dezbateri, ținînd conferințe, pronunțînd discursuri la vernisaje, scriind prefețe la cataloagele expozițiilor etc. Eram foarte solicitați, mai ales de artiștii tineri, care știau că pot afla la noi mai multă înțelegere, principiul nostru fiind că nimeni nu are dreptul «să ucidă nădejdea». Colaboram la numeroase reviste și ziare din țară cu cronici plastice *(Arcade, Arta, Contemporanul, Gazeta Literară, Tribuna, Steua, Feaca, Informația Bucureștilor* etc.). Cînd am plecat, în iulie 1961, ultimul prieten pe care l-am văzut a fost Petru Comarnescu. I-am predat o parte din arhiva mea, colecțiile ziarelor *Ultima Oră* și *Rampa*, pe care le aveam legate pe mai mulți ani și cîteva cărți cu dedicații la care țineam. Nu ne-am spus «adio» la despărțire, ci «la revedere», știind că ne vom revedea, că drumurile noastre se vor întîlni din nou.

Și așa s-a și întîmplat. În 1966, Comarnescu a fost numit comisar al Pavilionului Român la Bienala din Veneția unde a prezentat expoziția Ion Țuculescu. Mi-a scris cerîndu-mi să viu să-l ajut la organizarea expoziției și a propagandei care urma să fie făcută în jurul ei. Mă înscrisesem însă în lista delegației franceze la Congresul PEN-CLUB-ului care urma să se deschidă la New York cam în același timp cu Bienala. Plănuiam să plecăm apoi în insulele Hawaii, la invitația Universității din Honolulu. Am renunțat la această călătorie și m-am dus

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cu soția mea la Veneția pentru a-l întîlni pe Comarnescu și a-i da o mînă de ajutor la organizarea expoziției Țuculescu. Am tras ca de obicei la *Pensione Ca d'Oro*, unde după vreo două zile a sosit și Titel. Și timp de mai bine de o lună am fost aproape tot timpul împreună. Îl sfătuisem încă din martie să trimită catalogul expoziției și o invitație la vernisaj tuturor criticilor și istoricilor de artă mai importanți pe care-i cunoșteam de cînd fusesem ales membru al Asociației Internaționale a Criticilor de Artă la congresul din Mexico din 1962. La aceste congrese care se țineau în fiecare an în altă țară am participat pînă în 1984 și am legat multe prietenii cu personalități proeminente din lumea artelor. Aceste relații au fost folosite cu iscusință de Comarnescu pentru a atrage atenția asupra Pavilionului României de la Bienala din Veneția. Comarnescu avea un admirabil dar de animator, determinînd în mare măsură răsunetul pe care l-a avut expoziția Țuculescu. La aceeași Bienală un alt artist român a fost prezentat în Pavilionul Franței: Victor Brauner, unul dintre reprezentanții de frunte ai suprarealismului. Atît Țuculescu cît și Brauner ar fi putut obține Premiul Bienalei, dacă regulamentul n-ar fi prevăzut că nu putea fi acordat decît artiștilor în viață. Și atît Țuculescu cît și Brauner aveau expoziții postume.

După o despărțire de cinci ani, l-am regăsit pe Titel neschimbat. Avea aceeași tinerețe sufletească și spirituală, aceeași pasiune pentru artă, aceeași năvalnică impetuozitate și în gîndire și în fapte. Împreună am vizitat bisericile și palatele venețiene care conțin neprețuite comori artistice, am fost la Torcello pentru a revedea minunatul mozaic bizantin, am colindat străzile, piațetele și monumentele Veneției și ne-am ospătat în micile «trattoria» cu savuroasele lor «pastaciuta». Îmi amintesc de vizita pe care am făcut-o la *Ca'Barbaro*, de pe Canal Grande, datorită soților Siegfried, care-i cunoșteau pe proprietari. Era un palat din secolul XVI cu o minunată fațadă gotică. Dar și mai interesantă era grădina interioară cu scările, arcadele și rafinamentul unei arhitecturi cu grațioase dantelări de piatră. Comarnescu, care conducea grupul nostru de români din care făceau parte și Ion Vlasiu, Ion Nicodim și alți cîțiva artiști, nu se mai sătura admirînd mobilierul pictat în verde, draperiile, picturile din interior, acea subtilă armonie, acea rafinată atmosferă care domnea în încăperile acestui palat unde totul era menit să facă desfătarea stăpînilor.

L-am invitat pe Comarnescu să vină la Paris la sfîrșitul lui iulie. A stat vreo două săptămîni, vizitînd atelierul lui Brâncuși reconstituit la *Muzeul Național de Artă Modernă* de pe Avenue du President Wilson, stela funerară *Sărutul* și mormîntul lui Brâncuși din cimitirul Montparnasse, locul din Impasse Ronsin unde trăise Brâncuși și alte vestigii brâncușiene. Îmi amintesc de prînzul de la Eugen Ionescu la care a luat parte și Cioran și unde am evocat toți patru amintiri din vremea «tinerei generații».

Întors în țară, Comarnescu îmi scria la 15 august 1966: «*Sunt și acum sub impresia săptămînilor petrecute cu voi la Veneția și la Paris, de unde m-am întors împrospătat, aerisit și totodată covîrșit de atîtea lucruri văzute, de atîtea frumuseți pe care le-am apreciat adesea împreună. Mă mir și eu cum de am rezistat așa de bine la activitatea de la Bienală, la atîtea vizite și întrevederi cu oameni interesanți, la atîtea vizite de monumente și muzee... Se pare că cei din țară au apreciat drept pozitivă activitatea mea din străinătate. În raportul despre răsunetul expoziției Țuculescu am menționat sprijinul dat de tine prin emisiunea despre expoziția Țuculescu și cea a lui Brauner la B.B.C., prin relațiile ce mi le-ai făcut cu unii critici și personalități de vază*».

Anul 1967 a fost bogat în evenimente. Se împlineau 50 de ani de la moartea lui Rodin și, cu acest prilej, am pregătit o monografie consacrată acestui mare artist în colecția *Les Grands Sculpteurs* pe care o inaugurasem în 1963 cu monografia Brâncuși. Am invitat 24 critici de artă mai de seamă din lumea întreagă să participe la un *Omagiu lui Rodin*, care urma să apară în fruntea cărții. Toți cei solicitați au acceptat: André Malraux, Jean Cassou, Raymond Cogniat, Pierre Courthion, Pierre Descargues, B. Dorival, Waldemar George, Paule-Marie Grand, Henri Perruchot, Michel Ragon, Gaetan Picon din partea Franței, Sir Herbert Read din partea Marii Britanii, W. Grohmann din partea Germaniei, Giuseppe Marchiori din partea Italiei, P. Spiteris din partea Greciei, Jorge Romero Brest reprezenta Argentina, N. Cossareva, Uniunea Sovietică, A. M. Hammacher, Olanda, Claude Jasmin, Canada, Haavard Rostrup, Danemarca, G. Brys-Schatan, Belgia, Jorge Crespo de la Serna, Mexico, Bo Wennberg, Suedia iar Petru Comarnescu reprezenta România. În felul acesta asiguram prietenului meu și României o prezență într-o manifestare mondială. J. J. Sweeney din Statele Unite îmi făgăduise că va participa la acest omagiu dar nu mi-a trimis manuscrisul la timp.

Tot în 1967 am editat cartea *Temoignages sur Brâncuși* de Petru Comarnescu, Mircea

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Eliade și Ionel Jianu căci se împlineau 10 ani de la moartea lui Brâncuși. În prefața acestei cărți scriam: «*Cele trei studii reunite în acest volum sunt scrise de* trei tineri sexagenari, *care și-au făcut împreună debutul în activitatea culturală acum 40 de ani. Pe vremea aceea, ei au preconizat un existențialism premergător, care n-a avut însă nici un ecou pentru că circuitul limbii române era limitat* [...] *Toți trei l-au cunoscut pe Brâncuși personal și s-au bucurat de prietenia lui. Toți trei au o cunoaștere adîncită a artei populare românești și a istoriei poporului lor. Fără a se consulta dinainte, au tratat același subiect și au ajuns la aceleași concluzii, dar fiecare în felul său. Rezultă din lectura acestor trei studii atît fondul lor comun cît și diferențele care îi separă. Fondul comun este apartenența la aceiași cultură. Diferențele sunt datorate temperamentului fiecăruia, felului lor propriu de a gîndi și de a se exprima. Ei au fost în măsură să înțeleagă mai bine rădăcinile adînci ale artei lui Brâncuși pentru că acest mare creator s-a hrănit din comorile culturii românești avînd în același timp un orizont universal*».

Am primit în iunie 1966 textele lui Petru Comarnescu și Mircea Eliade și cartea a apărut la începutul lui octombrie, adică în mai puțin de patru luni, ținînd seama și de vacanța de vară. A sosit la București tocmai în timpul Colocviului Brâncuși, spre marea bucurie a lui Comarnescu, care-mi scria că publicarea studiului său în această carte a fost una din marile satisfacții ale vieții sale și că cele 10 exemplare primite le-a distribuit peesonalităților mai de vază de la Colocviu.

În septembrie 1967 ne-am întîlnit din nou în Italia, la Congresul Asociației Internaționale a Criticilor de Artă de la Rimini, unde ni s-a acordat lui Titel și mie cîte o medalie de aur pentru «*contribuția adusă la cunoașterea operei lui Brâncuși*». De la Rimini congresiștii au făcut o excursie la Urbino, unde am admirat frescele lui Pierodella Francesca din Palatul Ducal, apoi am continuat cu opriri la Ravena pînă la Veneția. Acolo ne aștepta Mircea Eliade. Și toți trei, reuniți după atta amar de vreme, am petrecut două săptămîni minunate, reluînd vechile noastre discuții de odinioară și povestindu-ne pățaniile și înfăptuirile, precupările și aspirațiile din ultimii 30 de ani. Astfel s-a încheiat acest an 1967 atît de satisfăcător în povestea prieteniei noastre.

Deși am fost invitat la Colocviul Brâncuși care a avut loc în octombrie 1967 la București, n-am putut să mă deplasez din Paris fiind reținut de numeroase obligații profesionale.

În ianuarie 1968, Comarnescu a plecat în Statele Unite pentru a prezenta timp de două luni expoziția Țuculescu în mai multe orașe americane. În luna septembrie 1968 ne-am revăzut la Congresul Asociației Internaționale a Criticilor de Artă din Bordeaux și am petrecut împreună la Paris vreo două săptămîni.

Ultima noastră întîlnire a fost în toamna anului 1969 la Congresul aceleiași asociații care a avut loc în Danemarca, Suedia și Norvegia. Comarnescu părea mai obosit, mai puțin vioi și întreprinzător. Ne-am despărțit la aeroportul din Oslo, fără a avea presentimentul că ne vedeam pentru ultima oară, dar cu inima grea și gînduri triste.

În 1970 amîndoi am fost bolnavi. Eu am avut o criză cardiacă de pe urma oboselii din ultimii ani cînd am publicat 5 monografii și trei cărți scrise de mine din 1967 pînă în 1969, iar Comarnescu a intrat în spital în iunie și și-a dat sfîrșitul la 27 noiembrie 1970.

Comarnescu a fost reprezentantul cel mai tipic al teoriei «trăirismului» emisă de tînăra generație prin anii 1928. În ce consta acest «trăirism»? În trăirea la înaltă tensiune, în promovarea acțiunii ca cel mai bun mijloc de a se realiza pe sine și de a-și afirma propria identitate și, în al treilea rînd, în căutarea unei sinteze între tradiție, modernitate și trăirea în contemporaneitate. Fără a-l fi citit pe Martin Heidegger, noi am precedat cu mai bine de un deceniu și jumătate existențialismul lui Sartre.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

DESPRE «FAZA MATEI BASARAB» DIN CRONICA ȚĂRII ROMÂNEȘTI

Discuțiile despre fazele care au premers alcătuirea scrierii pe care astăzi o cunoaștem sub numele de *Letopisețul Cantacuzinesc* sînt departe de a se fi încheiat. Totuși s-au obținut și unele cîștiguri durabile, s-a ajuns la un consens în anume privințe. Astfel, de pildă, pare definitiv acceptată ideea că la începutul lungii domnii a lui Matei Basarab (1632—1654) s-a purces la întocmirea primei cronici în limba română a Țării Românești, care a fost apoi continuată și mai tîrziu înglobată în *Letopisețul Cantacuzinesc*. În această cronică au fost descrise pe larg împrejurările în care Matei aga din Brîncoveni a apucat frînele puterii. Ultimul eveniment consemnat, înainte ca firul expunerii să se întrerupă, este revenirea lui vodă Matei *«în scaun în București»*, în 6 noiembrie 1633 (st. v.), din campania lui Mehmet Abaza pașa contra Poloniei, la care domnul a trebuit să participe, ca de altfel și Moise vodă Movilă al Moldovei[1].

Cînd s-a reluat, însă, lucrul la cronică? Următoarele pasaje, așa cum le citim astăzi în ediția critică din 1960 a *Letopisețului Cantacuzinesc*, în care sînt descrise înfăptuirile domniei lui Matei Basarab, au un vădit caracter retrospectiv, astfel încît s-a bănuit multă vreme că au fost întocmite la sfîrșitul domniei lui, cînd cronica devine iarăși extrem de bogată în amănunte cu privire la evenimentele contemporane (ultima confruntare, din 1653, cu Vasile Lupu al Moldovei). Dar o observație recentă, făcută în treacăt de colegul Andrei Pippidi pe marginea versiunii de la Neamț a *Letopisețului Cantacuzinesc* — neutilizată la pregătirea ediției critice din 1960 și de altfel încă inedită la acea dată! — , îndrumă spre o altă delimitare a momentelor în care s-a intervenit în cronică după 1633. Domnia sa a remarcat, după examinarea textului oferit de versiunea menționată, că aici apar unele notații suplimentare și, în plus, prevăzute cu date precise, ceea ce face legitimă presupunerea că au fost *«adăugate în 1642—1643»*[2]. În cele ce urmează vom încerca să verificăm și să adîncim această observație.

Iată mai întîi crîmpeiul de text pus în cauză: *«Și în domnia acestui domn creștin* ⟨Matei Basarab⟩ *început-au de au adus și fîntîna de la Popșa în Tîrgoviște înaintea porții domnești și s-au început mesița iun⟨ie⟩ 1 și s-au săvîrșit noem⟨vrie⟩ 19 sîmbătă leat 7151* ⟨=1642⟩ *și au fost ispravnec Gheorghe vistiiar Carada* ⟨*sic!* — Caridi⟩. *Și s-au mai îndemnat Matei voevod de au făcut cetatea din Tîrgoviște de iznoavă dih temelie. Și au fost ispravnec și purtător de grijă Preda vel spat⟨ar⟩, Diicul vel ag⟨ă⟩, și s-au început mesița mai 22 și s-au săvîrșit noem* ⟨vrie⟩ *10 leat 7152* =⟨1643⟩. *Și au făcut și ceasnesc mare și i-au făcut locul să stea la turnul cel mare în mesița noem⟨vrie⟩ 11 deni»*[3]. Trebuie spus numaidecît că în toate manuscrisele pe care s-a întemeiat ediția critică din 1960 a *Letopisețului Cantacuzinesc* nu regăsim din fragmentul citat decît următoarea frază: *«Și s-au îndemnat Matei vodă de au făcut cetatea din Tîrgoviște de iznoavă, leatul 7153»* (în aparatul critic se indică faptul că un grup de manuscrise dau data «7152»[4]). Avem deci de-a face cu un caz limpede de amputare a testului cronicii, petrecut cîndva, la oarecare distanță în timp de cele relatate — poate o generație! —, cînd anumite detalii nu mai prezentau interes și, ca atare, la recopierea manuscrisului erau socotite apte de a fi suprimate. În chip evident, a fost reținută

[1] Vezi, mai ales, P. P. Panaitescu, *Începuturile istoriografiei în Țara Românească*, în *Studii și materiale de istorie medie*, vol. V, 1962, p. 215—216 și 219—220.

[2] Andrei Pippidi, *Pornind de la o carte nouă despre Radu Popescu*, în *Anuarul Institutul de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»* t. XXV/1, Iași, 1983, p. 433, cf. Cătălina Velculescu, *Între scriere și oralitate*, București, 1988, p. 39, care crede că între ultima notație din 1633 și reluarea cronicii *«trecuseră aproape 20 de ani»*.

[3] I. I. Georgescu, *O copie necunoscută a Letopisețului Cantacuzinesc*, în *Mitropolia Olteniei*, an. XIII (1961), nr. 7—9, p. 539.

[4] *Istoria Țării Românești (1290—1690). Letopisețul Cantacuzinesc*, ed. critică întocmită de C. Grecescu și D. Simionescu, București, 1960, p. 106.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

doar ideea generală — Matei vodă Basarab a refăcut cetatea din Tîrgoviște, în anul cutare ...

Notațiile suplimentare de care ne ocupăm se află plasate, în cronică, îndată după un paragraf în care sînt înșirate fundațiunile religioase ale lui vodă Matei, biserici și mănăstiri, începînd cu biserica din Cîmpulung *«a lui Negru vodă»*, reclădită *«drept din temelie»*. La prima vedere s-ar părea că această listă, confruntată cu datele cunoscute ale înălțării ctitoriilor menționate, este susceptibilă să circumscrie, din punct de vedere cronologic, momentul cînd s-a făcut *«bilanțul»* de ansamblu al domniei lui Matei Basarab .Dar lucrurile nu stau așa. În diverse manuscrise ale cronicii lista respectivă a fost completată cu alte nume de ctitorii ale domnului, în funcție bineînțeles de știința copiștilor cărora, foarte probabil, li se datorează aceste întregiri. Așa încît astăzi nu mai putem ști cu adevărat cum arăta ea la origine și, mai cu seamă, unde se oprea de fapt. Tot ce putem spune sigur, recurgînd din nou la versiunea de la Neamț a cronicii, este că pentru anume ctitorii, precum biserica din Cîmpulung și mănăstirea Căldărușani, au fost amintiți și ispravnicii lucrărilor puși de domn[5], indiciu clar că lista a fost redactată la un foarte scurt interval după încetarea activității șantierelor menționate (1638). Așadar, pentru mai multă precizie trebuie să ne întoarcem tot la pasajul reprodus mai sus.

Să luăm în discuție primul amănunt, cel cu privire la *«fîntîna de la Popșa»*. Așa cum rezultă din documente anterioare domniei lui Matei Basarab, satul Popșa de lîngă Tîrgoviște era o posesiune a mănăstirii Dealul. Însă acolo, *«la marginea satului»*, se afla, după cît se pare, și o *«grădină»* cu *«vie domnească»*, precum și niște *«case»*. Altfel spus, o reședință de vară a domnilor de la Tîrgoviște. Ea se pare că există și era utilizată încă din secolul precedent, căci un hrisov al lui Petru vodă Cercel a fost emis, la 12 iunie 1584, *«în satul numit Popșa»*[6]. Dar Radu vodă Mihnea a reamenajat-o deoarece un alt act, din 31 decembrie 1616, semnalează că *«această grădină a făcut-o Radul voevod»*[7]. Probabil cu acest prilej a fost concepută și înălțată și fîntîna pomenită de cronică, pe care Matei vodă, după ce a transferat din nou — în 1640 — capitala de la București la Tîrgoviște, a luat hotărîrea să o aducă la intrarea curții domnești, în contextul altor ample lucrări inițiate acolo. Important este că, în cursul săpăturilor arheologice din anii '60, în afara zidurilor de incintă ale curții domnești din Tîrgoviște, lîngă intrarea în turnul-clopotniță, s-au descoperit urmele unei fîntîni, fapt care verifică întru totul autenticitatea spuselor cronicii[8]. *«Fîntîna cea domnească de la Tărgoviște»* situată *«naintea porții domnești»*, a funcționat neîntrerupt vreme de vreo două decenii, pînă cînd domnii Grigorie Ghica și Radu Leon au îngăduit mitropoliei *«să ia apa»* din ea, *«să o împreune cu apa fîntînii»* acesteia din urmă, care *«s-au împuțînat»*[9]. Data oferită de cronică pentru mutarea fîntînii de la Popșa, adică intervalul 1 iunie — 19 noiembrie 1642, poate fi verificată indirect cu ajutorul unui hrisov al lui Matei vodă din 20 aprilie 1642. Acest act probează că de curînd se isprăvise, sub privegherea aceluiași Gheorghe vistier Caridi care va răspunde de lucrările de reinstalare a fîntînii, refacerea băii publice din Tîrgoviște, care se afla *«din sus de grădina domniei mele, de lîngă cetate»*[10]. Și, pe de altă parte, în 8 martie 1643, îl vom reîntîlni pe Gheorghe Caridi ca judecător al scaunului în București[11].

[5] Este vorba mai întîi de Socol clucer din Cornățeni care, așa cum știm din alte izvoare, a fost într-adevăr ispravnicul lucrărilor de la Cîmpulung. Apoi, pentru Căldărușani, sînt pomeniți un anume *«Sima ot Tîrgușor»* — numele pare să-i fi scăpat copistului din 1735, care l-a adăugat cu roșu — și de la un *«Șteful ot Berelojte»*. Un boiernaș, Sima, dar din Tîrgoviște și nu din Tîrgșor, este cunoscut în epocă (vezi *Documenta Romaniae Historica*, B, Țara Românească, vol. XXV, nr. 163—164, p. 173). El a murit înainte de 24 decembrie 16[illegible] Potra, *Tezaurul documentar al județului Dîmbovița*, I, 1972, nr. 415, p. 260). La fel, Șteful postelnic din Berilești este atestat în documentele editate pentru răstimpul 1633—1636 (vezi indicii vol. XXIV și XXV din seria *Documenta Romaniae Historica* pentru Țara Românească).

[6] *Documente privind istoria României*, B, Țara Românească, veac. XVI, vol. 5, nr. 169, p. 160.

[7] *D. I. R.*, B, XVII-3, nr. 66, p. 76. Vezi și actele din 10 iulie 1614 (*Ibidem*, XVII-2, nr. 267, p. 301) și 13 iunie 1629 (*D. R. H.*, B, vol. XXII, nr. 299, p. 576—577).

[8] N. Constantinescu și Cristian Moisescu, *Curtea domnească din Tîrgoviște*, ed. a II-a, București, 1969, p. 37.

[9] Acte editate de G. Potra, *op. cit.*, nr. 512—513, p. 341—342. Săpăturile arheologice din incinta mitropoliei de la Tîrgoviște au scos la lumină traseele a cel puțin șase apeducte, construite în majoritate între mijlocul sec. XVII, și începutul celui următor; a fost descoperită, de asemenea, și o fîntînă ridicată de Radu Vodă Mihnea (Petru Diaconescu și Gabriel Mihăescu, *Complexul monumental al Mitropoliei din Tîrgoviște. Rezultatul cercetărilor arheologice*, în *Monumente Istorice și de Artă*, an XIX, 1988, nr. 2, p. 68—69.

[10] G. Potra, *op. cit.*, nr. 353, p. 213.

[11] N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. V, București, 1903, p. 299; vezi și N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV—XVII)*, București, 1971, p. 182.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Să trecem acum la examinarea celuilalt amănunt oierit de versiunea de la Neamț a cronici: refacerea «cetății din Tîrgoviște». Prin «cetate» trebuie să înțelegem incinta fortificsta a curții domnești. Și, ni se spune în această versiune, lucrările au fost executate între 22 mai—10 noiembrie 1643, sub supravegherea a doi mari boieri, Preda Brîncoveanu și Diicu Buicescu, amîndoi înrudiți cu Matei Basarab. Or, în pisania bisericii mănăstirii Clocociov, de lîngă Slatina, vedem că ctitorul, Diicul Buicescu vel aga, a ținut să amintească: «*Și am fost ispravnic de am zidit și cetate* ⟨*a*⟩ *Tărgoveștii*[12]. Cum, potrivit aceleiași pisanii, ridicarea bisericii de la Clocociov a avut loc în răstimpul 4 mai — 31 august 1645, rezultă că, într-adevăr, lucrările de la Tîrgoviște au fost terminate anterior. Către aceeași concluzie ne îndrumă de altminteri și dregătoriile cu care sînt înregistrați în cronică cei doi mari boieri. Preda Brîncoveanu a fost mare spătar numai pînă la sfîrșitul anului 1644, după care, la începutul anului următor, această dregătorie a fost încredințată chiar lui Diicu Buicescu (pînă atunci mare agă)[13]. Dispunem astfel și de o dovadă a strictei contemporaneități a notației din cronică, știut fiind că, în cazul unor însemnări posterioare, adesea dregătoriile sînt consemnate greșit[14]. Stabilirea în 1643 a refacerii incintei curții domnești de la Tîrgoviște confirmă o ipoteză recentă, după care aceasta a servit drept model pentru șantierul de la Strehaia, deschis — după cum se știe — în anul 1645[15].

În fine, ultimul amănunt din crîmpeiul de text analizat este cel despre orologiul — «ceasnec mare» — fixat pe «turnul cel mare» din curtea domnească de la Tîrgoviște. Paul de Alep, nepotul patriarhului Macarie Zaim al Antiohiei, a văzut acest orologiu și l-a menționat în chipul următor: «*În mijlocul acestei curți* ⟨de la Tîrgoviște⟩ *este un turn de piatră mare și înalt* ⟨turnul Chindia⟩, *care ne-a uimit prin înălțimea lui; acolo se află orologiul orașului și acolo stau de strajă mulți paznici*»[16]. Iată că acum știm și data cînd a fost montat și a început să funcționeze: 11 noiembrie, foarte probabil 1643, adică numaidecît după isprăvirea lucrărilor de construcție efectuate la întregul ansamblu al curții domnești. Nu ne putem opri să remarcăm că instalarea orologiului de la Tîrgoviște poate fi socotită o «replică» — încă una! — pe care vodă Matei o dădea vecinului și pe atunci încă rivalului său din Moldova, Vasile vodă Lupu, care încă de cîțiva ani avea la Iași, la mănăstirea Trei Ierarhi, turnul său cu ceas[17]!

Față de exactitatea deplină a datelor suplimentare din versiunea de la Neamț a cronicii, ne simțim obligați să desprindem încheierea că, într-adevăr, aceste notații și, implicit, tot paragraful în care se face «bilanțul» domniei lui Matei vodă — un prim «bilanț»! — sînt rodul unei intervenții de la sfîrșitul anului 1643 sau de la începutul celui următor. Mai mult, mulțumită acestui crîmpei de text putem acum desluși concepția în funcție de care au fost luate în evidență și găsite vrednice de a fi trecute în cronică înfăptuirile domniei lui Matei Basarab. Am văzut că mai întîi au fost enumerate ctitoriile religioase; a venit rîndul apoi celor laice, respectiv curții domnești de la Tîrgoviște; pentru ca acest «capitol» al realizărilor constructive să se încheie cu binefacerile din afara hotarelor țării: «*Și alte multe milostenii și bunătăți au făcut aicea în țară și la sfîntul Ierusalim și la Sfetaia Gora și într-alte părți, și au dăruit multe mănăstiri și le-au înoit*»[18]. Iar fraza următoare sună de-a dreptul apologetic: «*Și toată țara, cu mic cu mare, să bucura și da laudă lui Dumnezeu pentru acest domn bun, că avea pace și odihnă despre toate*

[12] I. Ionașcu, *Biserici, chipuri și documente din Olt*, Craiova, 1934, p. 41.

[13] Vezi listele de dregători, în *Studii și materiale de istorie medie*, vol. IV, p. 572 și vol. IX, p. 185. De altminteri, mai trebuie observat că spre sfîrșitul verii anului 1643 Mate vodă a părăsit Tîrgoviștea, începînd o călătorie dincolo de Olt. Astfel, în 21 august el emite un hrisov din Brîncoveni (General P. V. Năsturel, *Genealogia Năsturelilor*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, vol. XI, partea I, București, 1910, p. 303—304). Îndepărtarea lui tocmai în acest moment de reședință din Tîrgoviște poate fi asociată de lucrările de construcție la curtea domnească.

[14] Un asemenea caz a fost relevat, de pildă, de L. Șimanschi, *Începutul elaborării cronicii lui Ștefan cel Mare*, extras din volumul omagial *Profesorului Constantin Cihodaru la a 75-a aniversare*, Iași, 1983, p. 42—43.

[15] Tereza Sinigalia, *Locul ansamblului de la Strehaia în arhitectura Țării Românești*, în *Studii și cercetări de istoria artei*, seria *Artă Plastică*, t. 35 (1988), p. 24—25. Autoarea s-a gîndit la sistemul de legătură, printr-o pasarelă, între cafasul domnesc al bisericii de la Strehaia, și etajul palatului de acolo. Ar mai fi, însă, un element care să îngăduie raportarea acestui ansamblu la cel al curții domnești de la Tîrgoviște — turnul «*puternic și înalt*» dinlăuntrul incintei de la Strehaia, de care pomenește Paul de Alep, ce trebuie că era o replică la faimosul turn al Chindiei.

[16] *Călători străini despre țările române*, vol. VI, București, 1976, p. 110.

[17] Vezi N. Grigoraș, *Inscripția turnului clopotniță al mănăstirii Trei Ierarhi*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»*, I, Iași, 1964, p. 169.

[18] Am citat după ediția critică din 1960,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

părțile. Și fieștecare avea milă de la dînsul»[19]. Ea are însă și funcția evidentă de a face legătura cu «capitolul» următor, al «războaielor» purtate de vodă Matei, căci astfel vina pentru aceste confruntări este indirect aruncată asupra celor ce l-au atacat.

Ceea ce am numit «capitolul» închinat «războaielor» este un text care, la o lectură superficială, pare a vădi o necunoaștere a cronologiei faptelor. Însă, la o examinare mai atentă, ne dăm seama că nu cronologia l-a preocupat pe autorul intervenției în cronică. El a orînduit faptele după un alt criteriu, al răspunderilor pentru tulburarea «păcii și odihnei» de care se bucura Țara Românească. Astfel, mai întîi este pus sub acuzare Vasile Lupu, cu cele două împrejurări în care a vrut *«să-l scoată din țară și să fie domn»* în locul lui Matei Basarab. Nu ni se dau anii, dar știm că evenimentele au avut loc în 1637 și, respectiv, 1639. Apoi, într-un paragraf special, de încheiere, sînt descrise circumstanțele în care și turcii au încercat să pună capăt aceleiași domnii, cînd au vrut, practic, tot în două rînduri, «să-l prinză», deoarece au văzut *«că să înmulțesc oștile și vitéjii lui»*. Datele acestor tentative, cunoscute din alte surse, sînt 1636 și 1637. În sfîrșit, fraza ultimă, care echivalează cu proclamarea biruinței desăvîrșite a lui Matei vodă contra tuturor inamicilor, sună așa: *«Iar Matei vodă au șăzut cu pace despre toate părțile, domnind și judecîndu-și țara cu dreptate»*[20].

«Faza Matei Basarab» din redactarea cronicii Țării Românești a fost constituită așadar din două momente distincte. În 1633—1634 a fost pregătit primul text în limba română al cronicii, în care se descriau și împrejurările suirii pe tron a lui Matei vodă. După exact un deceniu, în cronică a fost introdus un text în care, pe de o parte, erau evocate ctitoriile și binefacerile domnului atît în țară, cît și peste hotare, iar pe de alta, erau înregistrate isprăvile militare, lupta de apărare pe care a dus-o, inclusiv contra turcilor, și care i-a îngăduit să rămînă în scaunul domnesc. Socotim că sfîrșitul domniei — luptele din 1653 și moartea lui Matei vodă — face parte dintr-o altă fază de redactare, după ce s-a produs schimbarea la tron prin alegerea lui Constantin Șerban. Și nu este exclus ca pentru această nouă intervenție în cronică să putem sugera chiar și persoana autorului. Dar despre această chestiune vom reveni, poate, cu alt prilej.

*

Circumscrierea momentului exact cînd, *în timpul domniei* lui Matei Basarab, s-a lucrat din nou la cronică, are consecințe de un interes deosebit din două puncte de vedere. Este vorba mai întîi de fixarea în timp a prefacerii introducerii la cronică. Acest text în forma inițială, din fruntea cronicii slavone redactate în veacul al XVI-lea, sună extrem de concis, așa cum se vede în versiunea arabă a letopisețului Țării Românești, datorate patriarhului Macarie Zaim. În esență, era evocat actul întemeierii Țării Românești, prin «descălecatul» din Transilvania al lui Neagru Vodă — plasat cronologic în anul 6800 (=1292) — care *«...s-a pogorît pe rîul Dîmbovița și a început cucerirea Țării Românești»*[21]. Or, în forma pe care o cunoaștem astăzi, prin intermediul *Letopisețului Cantacuzinesc*, aceeași introducere se înfățișează mult mai amplu articulată. Pe lîngă ideea primă, a originii romane a românilor, în această formă dezvoltată a introducerii se subliniază apăsat că cea dintîi alcătuire statală a fost dincolo de Olt, unde boierii au ales dintre ei și au pus *«banoveți un neam ce le zicea Basarabi, să le fie lor cap (adecă mari bani) și-i așăzară întîi să le fie scaunul la Turnul Severinului, al doilea scaun s-au pogorît la Strehaia, al treilea scaun s-au pogorît la Craiova»*. Abia după ce a trecut *«multă vreme»* a urmat, în anul 6798 (=1290), și *«pogorîrea»* pe apa Dîmboviții a lui Negru Vodă, căruia în final i s-au închinat și *«Băsărăbești cu toată boerimea ce era mai înainte preste Olt»*[22]!

S-a bănuit mai demult, pornind de la semnul de identitate între «Basarabi» și Craiovești, din care descindea — prin femei — vodă Matei, că în domnia acestuia a fost concepută introducerea extinsă la cronică, spre a legitima prezența lui pe tronul Țării Românești[23]. Este chiar locul să atragem atenția asupra unei priorități uitate a lui N. Iorga în rezolvarea acestei probleme. Anume, încă în 1926, glosînd pe marginea pisaniei bisericii domnești din Craiova, cu hramul Sf. Dimitrie, înălțată de Matei Basarab și Doamna Elina *«din temelie de înnova»* în 1651, «... *pentru Craiova fosta moșie den strămoșe a Măriei Sale»*, Iorga spunea: *«De aici resultă că originea olteană a principatului sau măcar a dinastiei se fixase la această dată de 1651, și ca un omagiu pentru Domnul venit din părțile*

[19] I. I. Georgescu, *op. cit.*, p. 539.

[20] *Ibidem*, p. 540.

[21] Vezi Virgil Cândea, *Letopisețul Țării Românești (1292—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, în *Studii* — Revistă de Istorie, t. 23 (1790), nr. 4, p. 681; comentarii la Ștefan Andreescu, *Radu Mihnea Corvin, domn al Țării Românești* (II), în aceeași revistă, t. 39 (1986), nr. 2, p. 127.

[22] *Letopisețul Cantacuzinesc*, ed. cit., p. 1—2.

[23] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 198—199.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Oltului, de la Brîncoveni Romanaților[24]. Este limpede că, atunci cînd așternea aceste rînduri, marele istoric avea în minte tocmai introducerea la *Letopisețul Cantacuzinesc*, în care erau expuse ambele «teorii».

În ce ne privește credem însă că «teoria» identității neamului Craioveștilor cu vechea dinastie a Basarabilor «se fixase» sau se maturizase cam cu un deceniu mai devreme decît a întrezărit Iorga. Dispunem numai de probe indirecte dar care, puse față în față, devin totuși revelante. Astfel, de pildă, în chiar hrisovul din 20 aprilie 1642 în legătură cu refacerea băii orașului Tîrgoviște, menționat mai sus, vodă Matei afirmă că această *«bătrînă bae»* fusese *«făcută din temelie de răposații strămoșii domnii mele Basarabești»*[25]. Prin urmare, de către membrii dinastiei care au rezidat în vechea capitală de la Tîrgoviște... Însă, în paralel, tot în primăvara anului 1642, de la curtea domnească pleca spre Veneția, pentru biserica San Giorgio dei Greci, un pomelnic al *«neamului său răposat»*, în care, îndată după părinți — Danciul din Brîncoveni și Stanca din Hotărani —, sînt trecuți în exclusivitate membri ai familiei boierilor Craiovești de la răscrucea secolelor XV-XVI. Și, fapt deosebit de semnificativ, printre aceștia nu figurează Neagoe Basarab[26]. Ca și cum nu mai era nici o nevoie să se pună în evidență pe această cale legitimitatea lui Matei vodă... Nu înseamnă toate acestea că «teoria» identității Basarabilor cu Craioveștii prinsese deplin contur, că ea era aptă de acum să capete consacrarea prin scris? Pe de altă parte, ar fi ilogic să presupunem că s-a procedat la extinderea introducerii la cronică încă din capul locului, adică din anii 1633—1634, cînd Matei aga din Brîncoveni abia apucase frînele puterii. Atunci ideea politică de căpetenie ce a preocupat spiritele — și care și-a găsit expresia în cronică! — a fost a luptei contra acelor *«domni streini»* care, *«cu grecii și alții»*, «au spart» țara. Era suficient că Matei aga, ales dinlăuntru, prin voința Stărilor, era *«creștin din țară»*, adică domn pămîntean, și că *«i-au izbăvit»* pe localnici — «de la mare pînă la mic»! — «de vrăjmași și greci»[27]... Nu ne rămîne deci decît să concludem că operația de amplificare a introducerii la cronică trebuie atribuită și ea momentului 1643—1644, Iar această încheiere vine să confirme din plin o interpretare recentă, aparținînd Terezei Sinigalia, care stabilea o strînsă legătură între inaugurarea lucrărilor de pe șantierul de la Strehaia — una din reședințele succesive ale «banoveților» dinainte de «descălecatul» lui Negru Vodă! —, în anul 1645, și însăși redactarea pentru cronică a interpolației în care se «construia» viziunea despre «Băsărăbeștii» de dincolo de Olt, cei ce au cîrmuit primul nucleu statal de pe teritoriul viitoarei Țări Românești și care de bună voie s-au închinat lui *«Radul Negrul voevod»*[28]. Tot ce mai putem adăuga este că și refacerea în 1651 a bisericii domnești din Craiova este tot o ilustrare în plan monumental a aceleiași file de cronică din 1643—1644, căci, așa cum am văzut, Craiova a fost *«al treilea scaun»* al neamului din care provenea vodă Matei... Și nu este deloc întîmplător faptul că, în cazul acestui din urmă edificiu, după cum observa Paul de Alep, exista o perfectă asemănare — *«seamănă întocmai»!* — cu biserica curții domnești din Tîrgoviște, construcția de la Craiova *«fiind ridicată pe patru stîlpi înalți și avînd un aspect luminos și încîntător»*[29]. În chip evident, biserica din ultima reședință a Craioveștilor «Băsărăbești» nu putea fi întru nimic mai prejos de cea din capitala țării, iar identitatea tipului de plan trebuia să întărească, în registru arhitectonic și... «la fața locului», tradiția proaspăt revizuită și consemnată în cronică.

A doua consecință a discuției din paginile precedente, de care pomeneam ceva mai sus, privește problema datării momentului în care, în unele manuscrise ale cronicii, pasajele succinte dedicate domniei lui Neagoe Basarab (1512—1521) au fost înlocuite cu textul *Vieții* Sf. Nifon, patriarhul Constantinopolului, de Gavril Protul, scriere în care era pe larg descrisă și glorificată opera de ctitor a lui Neagoe vodă în întreg Orientul ortodox. Această substituire nu s-a putut produce decît după 1635, cînd foarte probabil *Viața* lui Nifon a fost tălmăcită în românește[30]. Și este foarte semnificativ că existența ei era bine cunoscută celor ce lucrau în epocă la cronică. Astfel, într-un manuscris ce prezintă vechea formă a textului despre Neagoe, citim că acesta: *«Făcut-au și beserici și mănăstiri multe și aicea în țară și în alte țări și alte multe bunătăți au făcut în lume,* care sînt scrise mai pe largu, la o carte ce o au făcut de toate

[24] *Revista Istorică*, an XII (1926), nr. 7—9, p. 280. Subl. lui N. I.

[25] G. Potra, *op. cit.*, loc. cit.; act editat anterior de Al. Lapedatu, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, an III (1910), p. 90—91.

[26] Vezi ediția lui M. I. Manussacas, în *Thesaurismata*, t. 15, Veneția, 1978, p. 19 și pl. 2, fig. 1.

[27] I. I. Georgescu, *op. cit.*, p. 535.

[28] T. Sinigalia, *op. cit.*, p. 23—24.

[29] *Călători străini...*, VI, p. 212—213.

[30] Pentru data traducerii, vezi Pompiliu Teodor, *Două manuscrise copiate pentru Biblioteca lui Ștefan Cantacuzino*, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ființiile lui și s-au dat să fie stătătoare la sfîn⟨ta⟩ mitropolie» (s. n. — Șt. A.)[31]. Pe de altă parte, s-a observat cu drept cuvînt că în manuscrisele în care a fost preluat textul *Vieții* lui Nifon, parcă a fost creat un «diptic», replica de peste veac a impresionantelor înfăptuiri ale lui Neagoe fiind tocmai cele ce a realizat Matei Basarab[32]. Dar un asemenea «dialog» presupune că mai întîi a fost compus bilanțul domniei celui din urmă, ceea ce ne îndrumă iarăși spre momentul 1643—1644. Atunci deci, concomitent sau la un scurt interval, a fost prelucrat și inserat în cronică textul *Vieții* lui Nifon. În acest sens, nu poate fi socotită o simplă întîmplare faptul că chiar în 1643, în predoslovia la *Antologhionul* slavonesc, apărut la Cîmpulung, Udriște Năsturel face o referire expresă la Neagoe Basarab, ca unic model la ale cărui fapte poate fi raportat cumnatul și stăpînul său, Matei vodă: *«Căci care din domnii de mai nainte ai țării — afară de cel din al cărui neam și familie prea vestită, prea luminăția voastră prea nobilă prin urmași se trage, adică prea bunul Basarabă Neagoe de odinioară — s-a arătat așa de binefăcător al țării, ca prea buna domnie a voastră, care a revărsat aci alit de mari binefaceri, cum în adevăr nu s-au pomenit mai înainte?»*[33]. Implicit, această referire a logofătului Udriște ne arată totodată că el însuși nu va fi fost străin de hotărîrea de a se efectua, prin intermediul cronicii, comparația amănunțită între cele două domnii.

Din cîte ne-am putut da seama din introducerea la ediția critică din 1960 a *Letopisețului Cantacuzinesc*, manuscrisele care au preluat *Viața* lui Nifon mai inserează și un alt text, plasat în genere la sfîrșitul domniei lui Matei Basarab, dar care nu are nici o legătură cu cronica. De aceea, unii copiști care au observat acest lucru l-au mutat la sfîrșitul compilației, iar alții pur și simplu l-au eliminat. Este vorba de *«izvodul cărții lui Theofan, patriiarhul Ierusalimului»*, privitor la confruntarea dintre *«creștinii cei adevărați»* (greci ortodocși) și armeni pentru controlul asupra bisericii Sf. Mormînt. «Cartea» respectivă, așa cum se precizează la început, a fost *«tălmăcită dupre limba greciască pre limba rumânească de Simon al doilea logothet»* și se referă la un eveniment petrecut la Ierusalim în 1634[34]. Împerecherea celor două texte, *Viața* lui Nifon și «cartea» lui Theofan, nu este deloc lipsită de tîlc. Pe urmele lui Nicolae Iorga, am presupus și noi că acest Simon (Sima) al doilea logofăt, boier grec de origine, va fi fost chemat să-și aducă, alături de alți logofeți din cancelarie, contribuția la elaborarea cronicii în vremea lui Matei Basarab. Am încercat să-i schițăm biografia, constatînd cu surprindere că în răstimpul 1628—1641 a fost unul din diplomații frecvent utilizați de curtea domnească a Țării Românești mai ales în relațiile cu Transilvania[35]. Acum mai putem adăuga și că în anul 1643, mai exact în luna octombrie, Sima este atestat ca ispravnic al scaunului Bucureștilor, funcție de mare încredere, care vădește favoarea de care se bucura pe lîngă Matei Basarab[36]. Sigur că el a fost pus să colaboreze doar la tălmăcirea textelor în limba greacă ce au intrat în cronică. Astfel, în 1633—1634, cînd s-a redactat

V, 1962, p. 231 și Dan Zamfirescu, *Notă asupra ediției*, la *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 1970, p. 106. Autorul în urmă citat crede că tălmăcirea *Vieții* lui Nifon s-ar fi făcut după un *original* slavon (*Literatura română veche (1402—1647)*, vol. I, București p. 63—64). Dar argumentele produse nu sînt concludente. Între timp, pe de altă parte, a ieșit la iveală, într-un manuscris de la Muntele Athos datat din 1518, textul în limba greacă al *Slujbei* Sf. Nifon, folosit de călugării de la mănăstirea Dionisiu, care oferă cea mai veche versiune despre biografia patriarhului cunoscută astăzi (Leandros Vranoussis, *Gîndul și fapta marelui domn al Țării Românești*, în *Magazin Istoric*, an. VI (1972), nr. 2, p. 10). Această descoperire întărește teza contrară, de fapt cea mai logică, anume că Gavril Protul și-a compus lucrarea în greaca bizantină.

[31] *Letopisețul Cantacuzinesc*, ed. cit., p. 205. Asupra acestei însemnări a atras atenția Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 54, n. 23.

[32] Vezi P. Chihaia, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, 1976, p. 40—41.

[33] A. Sacerdoțeanu, *Predosloviile cărților românești*, I (1508—1647), București, 1938, p. 91; altă trad., de G. Mihăilă, în antologia *Literatura română veche...*, II, p. 276.

[34] *Letopisețul Cantacuzinesc*, ed. cit., p. X, XXXIV și XXXIX-XL; acest text este publicat în anexele ediției, p. 202—204.

[35] Ștefan Andreescu, *Din nou despre prima cronică a Țării Românești*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. C (1982), nr. 9—10, p. 861—864; înaintea noastră, de același personaj și tot în legătură cu cronica s-a ocupat I. Ionașcu (*Despre logofătul Stoica Ludescu și paternitatea cronicii «Istoria Țării Românești»*, în *Analele Universității C. I. Parhon București*, Seria Științelor Sociale. *Istorie*, 5, 1956, p. 263—266). Dar a făcut-o spre a *nega* posibilitatea participării lui la pregătirea textului cronicii în limba română, pe considerentul că acest text a fost lucrat la sfîrșitul domniei lui Matei, iar Sima s-a stins din viață pe la 1647.

[36] Acte din 6 și 30 octombrie 1643 (*Catalogul documentelor Țării Românești*, vol. V, București, 1985, nr. 1143, p. 477—478 și nr. 1149, p. 483; vezi și Dan Berindei, *Orașul București reședință și capitală a Țării Românești*, București, 1963, p. 55 și 62). În altă ordine de idei, putem preciza în plus și ascendența genealogică a lui Sima. În 16 septembrie 1638, cînd se afla în misiune la curtea principală transilvăneană, el își spune: *«Simion Dediul, al doilea vistiernic»* (V.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

prima formă în limba română a cronicii Țării Românești, pentru completarea perioadei 1602—1618 a fost preluată — cum bine se știe — scrierea istorică a lui Matei al Mirelor, fost egumen al mănăstirii Dealul, tălmăcită din greceşte în româneşte. Nu este deloc exclus ca atunci Sima să-şi fi pus întîia oară în joc cunoştinţele de limbă greacă, mai ales dacă ţinem seamă şi de faptul că, prin prima lui soţie, Elisafta, al cărei duhovnic a fost Matei al Mirelor, el l-a cunoscut cu siguranţă personal pe autorul *Istoriei celor petrecute în Ţara Românească de la Şerban Vodă pînă la Gavril Vodă*[37].

Ulterior, după ce s-a redactat şi introdus în cronică textul ce trecea în revistă faptele de seamă din cei dintîi aproximativ zece ani ai domniei lui Matei Basarab[38], credem că tot lui Sima i s-a cerut să adapteze şi să intercaleze în cronică *Viaţa* lui Nifon, pe care foarte probabil chiar el o tălmăcise din greceşte în româneşte[39]. Numai aşa se explică de altminteri anomalia demult remarcată a prezenţei în manuscrisele de mai tîrziu care au *Viaţa* respectivă şi a *«izvodului cărţii lui Theofan»*. Un prototip al cronicii în forma «îmbogăţită» cu adăugarea scrierii lui Gavril Protul a fost găsit printre hîrtiile lui Sima odată cu *«izvodul»* şi, la copiere, un grămătic neatent a transcris în chip mecanic şi acest din urmă text[40].

Ştefan ANDREESCU

Motogna, *Epoca lui Matei Basarab şi Vasile Lupu*, în *Cercetări Istorice*, an. XIII-XVI, Iaşi, 1940, p. 490). Tatăl lui a fost deci, după toate probabilităţile, marele vistier Dediu al lui Radu vodă Mihnea, atestat în sfatul domnesc între 15 septembrie 1611 — 10 noiembrie 1615. Acesta, în 24 august 1612, se întorsese la Tîrgovişte dintr-o solie la Poartă (A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, vol. VIII, Bucureşti, 1935, nr. 222, p. 277; vezi şi N. Stoicescu, *Dicţionar...*, p. 167).

[37] Remarca din urmă aparţine lui A. Pippidi, *op. cit.*, loc. cit., care ni s-a alăturat întru susţinerea tezei colaborării lui Sima la cronică.

[38] Versiunea de la Neamţ a cronicii, care — după cum am văzut — cuprinde «bilanţul» primului deceniu al domniei lui vodă Matei, nu are totuşi *Viaţa* lui Nifon.

[39] Pentru existenţa unui original grecesc de pe care s-a efectuat traducerea în româneşte a scrierii lui Gavril Protul a pledat recent Tudor Teoteoi, *Ascalon — A Mistaken Toponym in the «Life» of Niphon II, Patriarch of Constantinople*, în *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, t. XIX (1981), nr. 3, p. 619 (vezi şi mai sus, nota 30); acelaşi autor a demonstrat că acest text hagiografic corespunde *«întru totul canonului ideal de redactare»* al genului literar respectiv, specific culturii bizantine (*«Viaţa lui Nifon»* şi *raporturile acestei scrieri cu hagiografia bizantină*, în culegerea *Cercetări de istorie şi civilizaţie sud-est europeană*, IV, Bucureşti, 1987, p. 91—96).

[40] Recent, Damaschin Mioc a propus *«o opinie personală referitoare la autorul Cronicii lui Matei Basarab»* (în comentariile care însoţesc ediţia N. Iorga, *Despre cronici şi cronicari*, Bucureşti, 1988, p. 133). După domnia sa, Stoica Ludescu, ca logofăt în cancelaria domnească a lui Matei Basarab, ar fi *«AUTOR incontestabil al Cronicii, începînd cu 1629, dacă nu chiar 1618»*. Dar, în ce ne priveşte, nu putem împărtăşi deloc această părere, deoarece cronica, atît în faza 1633—1634, cît şi în cea din 1643—1644, a fost opera unor oameni de cultură ajunşi la deplină maturitate, cum erau un Udriste Năsturel sau Sima logofătul. Or, Stoica Şerbanovici (Ludescu) nu aparţine acestei generaţii, ci celei următoare. Pînă în 3 mai 1635 el îşi spune încă *«spudei»*, abia din 14 august acelaşi an adoptînd titlul de *«logofăt»* (*D. R. H.* B, vol. XXV, nr. 64, p. 82 şi nr. 109, p. 125). Este o dovadă că în primii ani ai domniei lui Matei vodă încă se *«şcolea»* în cancelaria domnească. Ca atare, ipoteza participării lui Stoica Ludescu la elaborarea cronicii Ţării Româneşti poate fi luată în considerare numai pentru fazele ulterioare (vezi, în această privinţă, Liviu Onu, *Date noi cu privire la Stoica Ludescu. Din nou problema paternităţii Letopiseţului Cantacuzinesc*, în *Limba Română*, an. XXI (1972), nr. 1, p. 17—26).

POEZIA ARHETIPULUI — RITUALUL IMNIC: IOAN ALEXANDRU

De la debutul editorial, *Cum să vă spun* (1964) Ioan Alexandru (Ion Alexandru pînă la *Imnele bucuriei* — 1973) a atras atenţia ca o conştiinţă poetică distinctă, părere întărită, pe parcursul anilor, de apariţia celorlalte volume de poezie — *Viaţa deocamdată* (1965), *Infernul discutabil* (1966), *Vina* (1967), *Vămile Pustiei* (1969), *Imnele Transilvaniei* (1976), *Imnele Moldovei* (1979), *Imnele Ţării Româneşti* (1981), *Imnele iubirii* (1983), *Imnele Putnei* (1985), *Imnele Maramureşului* (1988). Pe poetul acesta subţire ca un lujer, ce trece în sine esenţa vieţii, şi blond ca luna în rubiniul nopţilor de toamnă, l-am văzut prima dată, în

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

urmă cu ani, la o consfătuire literară studențească la Sinaia (cred că a fost unica de acest fel). Poetul, la vîrsta studenției, știa multe, chiar foarte multe, dar era dornic să știe și mai mult, fiind preocupat, la nivelul expresiei poetice, de acel torturant *cum să vă spun*. Răspunzînd unui îndemn al lui Blaga, aviditații sale de cultură și unei anume structuri sufletești, poetul și-a aprofundat cunoștințele prin studii la Universități germane. L-am reîntîlnit pe poet, de cîteva ori, prin ani, în orașe transilvane, purtîndu-și opera în desagă, asemeni lui Șincai celebra *Hronică* ..., bătînd cu ea drumurile străvechii Transilvanii. Și poetul a spus, în acest timp, de la tinerețe spre maturitate, tot ceea ce a ținut de eliberarea de sub strivitoarea povară pe care o poartă pe umeri. Pentru că poetul este un purtător de istorie, nu întemeietor. Lucrurile există și pentru că poetul le-a numit spre a se perpetua în veșnicia timpului. Cine nu l-a văzut pe Ioan Alexandru purtîndu-și cu sfințenie opera prin lume și nu l-a auzit rostindu-și poezia, cu greu va înțelege creația acestui mare contemporan al literelor românești.

A frapat, de la început, la Ioan Alexandru *conștiința datoriei poetice*, deliberat acceptată în întreaga ei complexitate de eșecuri și realizări, de renunțări și plăceri, de ascеză permanentă în creație. Însăși *vina* este recuperată de poet prin ascеză. Unora tocmai această renunțare, la orice prin proprie voință și îndemn lăuntric, în favoarea poeziei li s-a părut poză în activitatea lui Ioan Alexandru, fapt eronat și contrazis de întreaga sa activitate poetică. Nu este poză, ci mod de existență nobil în esența lui, asemeni călătorului pornit prin pustie care știe că trebuie să reziste cu propriile-i resurse pînă la sfîrșitul marii călătorii. Ioan Alexandru are acut sentimentul sacrificiului poetic și al durității drumului pe care a pornit. Universul poetic este propriu și singular, realizat prin re-crearea realului din perspectiva unei gîndiri și viziuni poetice de o distinctă personalitate și constantă atitudine. Într-un mod mult mai accentuat ca la alți poeți se manifestă la Ioan Alexandru constanța cu sine însuși prin labirintul plin de ispite al poeziei, sinceritatea actului poetic, prezentat în toată realitatea sa crudă. Poezia lui Ioan Alexandru a fost resimțită de la început ca a unui adevărat poet, majoritatea criticii pronunțîndu-se asupra creației sale.

Poezia lui Ioan Alexandru este, la început, în esență poezia extrasă din filozofia rurală, solid fundamentată pe principii consolidate și verificate în timp. Faptul nu trebuie înțeles ca o suprapunere a poeziei sale peste anumite principii empirice și rudimentare ale filozofiei rurale, ci ca o elevată expresie a atitudinii poetice, pornind de la principiile acestei filozofii. Ioan Alexandru s-a format, însă, și la izvoarele filozofiei și culturii universale, apelcîndu-se cu pătrundere și pasiune spre cea elenă ori germană, spre opera lui Pindar, Roman Melodul ori Hölderlin, dar mereu întorcîndu-se cu îndoite bucurii la Eminescu. Elogiul adus de un mare poet al timpului nostru Poetului a cărui valoare veghează ca simbol peste toate timpurile, este expresia unei adînci înțelegeri a Poeziei și a rostului Poetului: «*De mult am vrut să-ți scriu să te întreb/ Dar socoteam că dintr-o altă ceară/ M-au făurit pe dealul transilvan/ Și altul mi-este fratele de țară.//...// Eu vin dintre acești țărani/ Păstor diac să dau adînc de știre/ Că universu-ntreg a înflorit/ Și toate sînt lumină și iubire.//...// De mult am vrut prin tine să vestesc/ Mihai, Modova că mai vine/ Încă un plîns încet în univers/ Din stranele-ardelene lîngă tine*» (*Către Eminescu*). Lucrarea poetului are profunde rezonanțe patriotice, fiind făcută pentru patrie și oamenii ei, cuvîntul lui ducînd peste vremurile viitoare specificul unui *topos*, al Patriei unde poetul își rostuiește rostirea sa poetică. Creația lui Ioan Alexandru este o expresie a patriei cu tot ce datorăm înaintașilor, a căror cîntare mereu trebuie reamintită, cu tot ce e demn în prezent. După vorba poetului, «*nu poți fi poet dacă nu ai o patrie, nu lucrezi în vederea luminării și desăvîrșirii unei patrii*». În acest sens, al elogierii Patriei, se cuvin observate și *Imnele* lui Ioan Alexandru, poezii, de altfel, mult discutate. Pentru Ioan Alexandru, poezia este «*foc rece, ardoare și rigoare, inimă fierbinte fulgerată de logos, de rațiune, bucurie în veac, înțelepciune și cutezanță, încredere și nădăjduire, dar mai presus dragoste curată față de cei ce vor veni, dragoste fără margini față de cei ce sînt aici, acum în această patrie. Poezia adevărată înseamnă dragoste de țară, descoperirea frumuseții acestui popor și acestei mari tradiții române*». Asemeni lui Lucian Blaga, autorul *Imnelor* se întîlnește cu marea poezie direct la izvoarele ei universale, adică în asocierea filozofiei populare unei culturi largi și profunde.

Ioan Alexandru știe că un poet trebuie să-și asimileze marile viziuni, cosmogonii și spiritualități ale omenirii pentru o mai dreaptă înțelegere a celor ce țin de neamul său. Poezia lui Ioan Alexandru își găsește izvoarele în istorie și într-o filozofie folclorică, plurivalentă de sensuri, ce poate păstra trăsăturile fundamentale ale poporului. În eresuri și credințe populare, în spiritualitatea statornicită într-un anume topos se găsesc sursele poeziei. Ca însăși această filozofie poezia lui Ioan Alexandru te poartă spre timpuri și locuri inițiale. Locul este unul cu relief dur și aspru, peste care plutește un suflu mitic, convertind totul într-o lume ireală, dar tragică în însăși existența ei. Ioan Alexandru manifestă în poezia sa sentimentul teluricului, al pămîntului văzut drept centru generator, al terestrului ridicat

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

la rangul de viziune cosmică, al acestui pământ *«cu mări și pustiuri (ugerul mamă cel mai năzdrăvan) căruia noi, miliardele de oameni,|îi sîntem țițele prin care| pruncii universului| sug lapte uman, amestecat| cu ură și sudoare| cinste și incest| izbîndă,| frig și iubire| necredință — potop de lapte amar| și orb și sfînt și cristalin»*. *(Laptele)*. Ținutul a fost caracterizat într-o confesiune despre poezie: *«Pentru că aceste ținuturi sînt ale spiritului și îndeamnă la cugetare, zmeii și strigoii umblă în carne și oase pe uliți»*. Este o lume a ereziilor, fascinantă prin credințele rustice ce le generează, prinsă în ritualuri care sporesc starea de incertitudine și necunoscut. Și totuși, dincolo de locul incert și instabil, pământul este cunoscut în amănunțime, fiind numit în timp și reperat în spațiu — *«Dar eu te știu într-un anume loc| și timp anume»| (Pămîntul)|*. Ținutul este cel al satului ardelean, loc ce fixează originea poetului: *«Mă trag din neam străvechi de cîntăreți dieci| în stranele bisericilor ardelene| Todor, Simion, Vasile, Petre, Ion și Pavel| țărani cu șepci de oaie și suman»*. Fixarea originii poetului în neam de cîntăreți dieci conduce spre pasiunea, mereu obsedantă la Ioan Alexandru, de descifrare a tainelor valorilor spirituale străvechi. Apropierea de semnificația vechilor texte este o moștenire scumpă, păstrată prin tradiție. *(«E o tradiție în Ardeal, la noi, cărturărească, de a ne apropia de textele celor vechi. Strămoșii mei au fost dieci la biserică și ei știau ce făceau diecii din alte sate... Mi-e dor de Dosoftei, patriarhul Ierusalimului, de Petru Movilă, mitropolitul Kievului, de Antioh Cantemir, întîiul poet slav, de predicile lui Varlaam și ale lui Antim, de psalmii chirilici și de desăgile cu manuscrisele Școlii Ardelene»*.

Drumul prin pământul de origini al satului ardelean trece înapoi prin vechimea getodacă, spre *malurile scite* (Ioan Alexandru reface și el, prin elementele mitului, un tărîm al vechii Dacii, în spirit eminescian), sau se reîntoarce în Ardealul mai apropiat, surprins în trăsături fundamentale *(Sărbătoarea grîului, Ciuhele, Ca de la tată la fiu, Sub deal)*. Ochiul se trage înapoi în vreme, privirea pătrunde adînc în trecut, glasul începe să se stingă *rărit de sînge*. Povestea ca de la tată la fiu se consumă mereu misterioasă în «bezna» din «memoria lumii: *«Eu mă retrag cu frigurile după mine| în vîrtejurile vremii încăpățînate| pînă cînd vine bezna peste noi| și cobor din nou din lampă-n lampă| în memoria lumii| să ascult de mii de ani aceeași absurdă poveste| ca de la tată la fiu,| aceleași valuri amăgitoare| lînsînd malurile somnului»*. Drumul «de la tată la fiu» marchează trecerea prin vîrsta generațiilor, perpetua legătură prin timp cu trecutul, înțeles ca ordine a realului. Viziunea se fixează în elementaritateă dură, succesiunea generațiilor producîndu-se prin integrarea în natural, în ciclul vieții și morții: *«Cînd e plin cimitirul ochi de la un cap| la celălalt se reia totul de la început;| groapa bunicului meu peste groapa străbunicului meu| și tot așa vechiul primar| peste străvechiul primar-vechiul popă| peste străvechiul popă,| vechiul sat peste străbunul meu sat»*. În satul ardelean al copilăriei imaginea secetei se convertește într-o viziune de înțepenire ori dură degradare a materiei: *«Zborul ciorilor năpîrlește pe turnuri,| pămîntu-n cimitir a crăpat pînă-n moarte,| cații fac viermi în bălegar| și trebuie să-i scoată bărbații cu pumnul suflecat...| omizile pe crengi ajung la rădăcina frunzei.| laptele-n țiță miroase a oțincă arsă| părul pe cîini se adună în straturi la ușa bisericii»*. Elementaritatea izbucnește într-o schimbare bruscă, este surprinsă dezagregarea, limitele regnurilor se interferează într-o stranie metamorfoză. Imagini similare se întîlnesc des în poezia lui Ioan Alexandru, alternînd cu alte viziuni (mitice) asupra locurilor din Ardeal, atît de dragi poetului, învăluite în aceleași trăsături de mister: *«E o pășune în Ardeal cu arbori străvechi| înnegriți de umbră și scorburi mari| cu viespi și roiuri de furnicare și muri copți cînd grîul dă în pîrgă.| Pe dealuri ard noaptea urme de picior desculț| aprinse de lună, și în colibe de lemn pe roți| ciurdarii visează mereu ripa aceea prăbușită| de un cutremur la începutul pămîntului.| Crește iarba pînă la burta cailor| și flori de toate neamurile se-mpreună| una cu cealaltă aici»* *(Cosmosul meu)*. Aceste elemente dure, viscul, roiurile și murii, urme misterioase luminate de lună, povești bizare cu ciurdari și ripi prăpăstioase formează componentele unui cosmos particular.

În versurile lui Ioan Alexandru tragismul existențial este pus sub semnul *vinei*. Vina poetului se întinde în timp, precedînd existența, ea fiind un atribut esențial, un stimul incitînd mereu la luptă, un principiu activ: *«Înainte de a mă naște eram vinovat, însă prea a fost tîrziu să se mai poată îndrepta ceva,||...|| să-mi recunosc vina!| dar cui i-ar fi de folos| un altul în afară-mi pe măsură| nu există. Chiar dacă drumul duce nicăieri,| chiar de nu-i drum ci numai o eroare.| Eroarea însăși| e un ce nebun| cum vina mea mi-e stranie onoare» (Oedip)*. Culpa este ridicată la rangul de onoare. Onoare, pentru că vina este un mobil împotriva platitudinii și o expresie a permanentei activizări. Sub semnul *vinei* se inversează ordinea firească a lucrurilor, gestul normal și obișnuit se refuză și devine hilar. Lumea se ordonează, pare-se, după legile infernului: *«Ioane Alexandre fierbe zeama de cucută| în nările pămîntului... Femeia-n somn| toarnă otravă în urechile pruncilor| Orfeu întoarnă capul să scape pe Euridice| Zeus refuzînd sexul-naște singur| viscul mascul crește direct din pieptul gorunului,| fluturii orbi se încrucișează cu omida| în gîtul meu se coace mărul lui Adam,| fluierul se iubește cu carnea*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

degetelor mele,/ sicriul capului meu zace într-un clopot ud,/ îngropat în pîntecul fecioarei./ Sendeasă geru-n vorbe ca cinstea în incest». Sau în altă parte — *Iulie* — prezentul confundat mereu cu viitorul, *«crima cu pedeapsa, norul cu grindina,/ prostia cu vrabia/ și tot așa pînă la capătul pămîntului».*

Ambiția lui Ioan Alexandru este de a reface totul prin propria viziune. Înlătură voit memoria pentru a reproduce vizionar: *«Eu îl refac — asta mi-e singura/ putință — cu o nuia neclară altfel mereu —/ nu reproduc exact — nu am memorie,/ desenez animalic cu patimă și ură/ pe valurile mării/ o de-ați putea pricepe/ măcar o formă ce-o lansez,/ ce spații vreau să-nchid,/ ce pîrtii scufundate fără somn/ mereu rîvnind o cale nepermisă». (Vină).* Viziunile poetice sînt îmbrăcate în expresii de o violență frapantă, marcînd o luptă nesfîrșită cu cuvîntul pentru a-l obliga să cuprindă infinitul de sensuri, adîncimea de idei ce dorește poetul să le-o transfere, pentru a le purta totdeauna de la el spre oameni. Metaforic vorbind, poetul și-a exprimat sumar, în *Tehnica Poeziei,* opinia: *«poezia nu-i nici ritm, nici rimă, forma poeziei nu înseamnă pricepere de combinare a cuvintelor, deși le include pe acestea, ci capacitatea, arta de-a nimeri săpînd o fîntînă să dai peste izvorul care o poate umple, iar bob de grîu fiind, să știi că numai pogorînd în adînc poți stăpîni fața pămîntului».* În lupta pentru adevăr, coordonată lirică fundamentală la Ioan Alexandru, nu se ocolește experiența singulară a morții. *«Despre poeți numai moartea poate vorbi,/ singură moartea știe despre ei cîte ceva» (Amintirea poetului).* Miturile, — în speță Oedip și Iov — sînt văzute în spiritul luptei pentru adevăr. Cuvintele lui Oedip *«a fi, a fi»* marchează perpetuarea existenței în mijlocul acestei realități cosmice, dată în toate dimensiunile ei contradictorii, cu durere dar și cu voluptate, cu groază dar și cu amețitoare tentație. Pentru Oedip, cel predestinat vinei înaintea măreției, existența fiind o necesitate absolută, rațiunea de a exista își află temeiul chiar și în greșeală: *«De-ar fi să îți ucizi nu tatăl/ ci propria ta țeastă zdrobind-o zi de zi,/ sau fiicei tale-n pîntec să-i otrăvești odorul,/ tot să te naști pentru a fi, a fi».*

Cu *Infernul discutabil* se observă poezia în toate contradicțiile ei. Căci *Infernul,* discutabil fiind, și văzut din interiorul lui ca o realitate dată în care durează existența este acceptat cu indignarea imposibilității momentane de a-l contempla detașat, dar și cu satisfacția integrării. Poezia din *Infernul discutabil* (ca de altfel și din *Cum să vă spun* și *Viața deocamdată*) are un puternic accent vizionar redat în forme ce amintesc expresionismul. Lumea, viața, existența poetică se trec într-o învălmășeală obsedantă; un clocot neîncetat mișcă materia întoarsă spre cele mai neînchipuite forme. Gîndul poetic domină natura, frămîntată într-o frenetică mișcare și refăcută de viziunea poetică. Pe un plan mai larg se inoculează poeziei lui Ioan Alexandru ideea dominației omului deasupra materiei, elogiul adus gîndului și ideii ca forță transformatoare și regeneratoare, exprimate prin cuvîntul poetic, prin *logos,* ca unire a cuvîntului și ideii dintru început.

Pînă la *Vămile Pustiei* poezia lui Ioan Alexandru exprimă teama față de valorile expresive ale cuvîntului, nu neapărat în sensul de neîncredere în capacitatea de comunicare totală a cuvîntului, dar în acela de îndoială față de cuvînt. Confesiunea poetului *«eu fac ceva ce mi se pare mai aproape de moarte decît de eroare, de viața omului decît de limbajul lui, care poate fi uneori o trădare a faptelor»* trebuie acceptată în acest sens al îndoielii față de virtuțile comunicative ale cuvîntului și al apropierii de viață, de existență, de materie, pe care o supune viziunii proprii, împingînd-o printr-o vitală mișcare spre limitele informului. Cu *Vămile Pustiei,* Ioan Alexandru trece la o privire detașată a realității poetice, de la imagismul delirant la solemnitatea verbală, rezultat al unei elevate detașări de obiectul poetic imediat. Faptul a surprins pe unii comentatori ai poeziei sale, care s-au grăbit să suspecteze fidelitatea poeziei din *VămilePustiei* raportată la celelalte volume, ignorînd faptul că viziunea acestei poezii are tangențe cu cîteva poeme din *Infernul discutabil (Oedip; Iov; Urme; Capul meu). Infernul* este materia în existența-i nemijlocită, ordonată sau închipuită în experiențele vizionare ale poetului, — *Pustia* rămîne nostalgia lumii pure, punte întinsă între Izvor și Mare, între început și margini. Ea este geneză permanentă și stingere iminentă, lumea pură prinsă în încremenirea contemplației, spațiu străin materiei obișnuite, existînd în afara timpului: *«Ce este Pustia? Poetul a întrebat/ De tunet într-un miez de noapte / Și tunetul cu trăsnet a răspuns / Prin clopotele turnului uscate. // O, vai Pustia! — pergament ceresc / Întins între Izvor și Mare / Sub care fluviile umblă dedesubt / Plină de taină și de renunțare.// Poetului i-a fost încredințat / Pustia s-o iubească și străbată / Întemeind din vămi în vămi / Albastru cîte-un ochi de foc în piatră.// De la -nceputul lumilor pornit / Se face că întreabă și nu știe / Cum se cufundă totul ne-ncetat / Împărăție după-mpărăție.// Poetul și Pustia, pururi frați / Porniți în căutare prin Pustie / Maica lor e Pustia și ei sînt îmbarcați / Pe-o navă-mpotmolită în Pustie». (Ce este Pustia?)* Pustia este teritoriul echilibrului, al stagnării prinsă între forțe contradictorii, întindere între Marele Izvor și noi: *«Sîntem clădiți pe Marele Izvor / Ce ureă-ntruna și coboară Pustia se întinde între noi și el / Cu uriașe pietre le-i de Moară»).*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pustia imaginează punctul de întîlnire al morții și vieții în același timp (*«Cine are Pustia e mort / Cine n-o are-i steril»*) al devenirii ireversibile și al stagnării necesare ca moment al contemplației în viitoarele mari mișcări, al ascezei și al tentației spre lume (*«Cine-a fost lăsat în Pustie / Nu se mai poate întoarce / Pentru că în Pustie totul curge / În Pustie totul stă, în Pustie / Totul devine. Nu există început și sfîrșit. / Dincolo și dincoace de Pustie nu mai există nimic»*). Ea este sublimare și transcendent al realului, imagine goală a începutului ori increatului, bezna nopții întinzîndu-și, doar, rădăcinile în Pustie: *«Pustia e goală cum a fost începutul / Pustia e invizibilă ca Dumnezeu / Neamului ce i-a fost încredințată. Pustia-i o plagă / Cei ce nu o au sînt cei mai lipsiți. / Ce să facem ca să scăpăm de Ea și cum / S-o adăugăm suferințelor noastre?»*. Pustia ca iubire eternă poate fi factor energetic, izvor al nădejdii și speranței de cunoaștere: *«Pustia ... Ce-i Pustia? O, tînără pustie / Iubita mea pustie din Pustie / O, vai, Pustie, cît ești Pustietoare / De n-ai fi tu pustie aș fi pustiu sub soare / Dar tu și eu Pustie în cel mai greu Pustiu / Suntem nădejdea stinsă a marelui Pustiu» (Străinătate)*.

Marea călătorie, drum simbolic spre lumea esențelor, spre existența de dincolo de aparențe, este cuprinsă în *Ascensiune*. Marea călătorie *«cea de mult așteptată, de mult pregătită cumva / O călătorie fără de care nu se poate»* reface drumul vieții la nivelul grandoriei cosmosului. Se accentuează imaginea ascezei iar activitatea se concentrează pentru întîmpinarea corăbiei care te va duce în *Marea călătorie*. Drumul în *Marea călătorie* a început demult, de fapt, așteptînd din vremi «imemoriale». Drumul sublim reface peisajul luciferic, ca drum spre începuturi, ascensiunea prin vămile văzduhului trecînd prin peisajul închipuirii: *«Acolo uite, cum rămîne-o mare (Acolo un popor, acolo uite-un schit / O maică, un izvor, acolo un pămînt amarnic / Și uite acolo un geniu și uite-acolo un soare / Și uite-aici e moartea și-ntîi zori de zi» (Ascensiunea)*.

Pustia, ca spațiu poetic distinct, se reia în *Imnele bucuriei*, dovedind intenția unei cosmogonii proprii. Tonul sacerdotal, arhaizat, este în consens cu o atmosferă serafică, hieraticoraculară. *Imnele* nu marchează în poezia lui Ioan Alexandru o ruptură, cum s-a insinuat, dimpotrivă ele sînt o continuare spre un lirism mai spiritualizat. Vizionarismul, puterea imagistică din volumele anterioare se pot recunoaște în *Imne*. În fond, *Imnele* sînt elogieri ale unor lucruri, sau, mai bine-zis, o *«agrăire a firii lucrurilor»* prin care se numește și se revelează spre oameni esențele ce formează toposul. Apropierea de firea lucrurilor este apropiere de tiparele existențiale ori mume, de esențele mereu dăinuitoare în Patrie. Într-un eseu, *Cum se scrie un Imn*, poetul nuanțează modalitatea de elaborare a imnului *«Mai întîi trebuie să ai dragoste față de persoana istorică, acea dragoste ziditoare ce lămurește ființa unei patrii, ce lieăre pe fețele tuturor, acea suflare vie care ne ține ca frați și grai și comunitate în lumina unui drum ce-l străbatem cu toții către zorii unei zile ce-o bănuim înaintînd cu noi, către noi, din slăvi degustate de demult și mereu de firile arzătoare și profetice din ființa semințiilor. (...)»*.

Poetul ar fi un nou creator, lucrurile sînt cunoscute pentru că poetul le-a numit prin *logos* spre cunoașterea tuturor. Într-un imn — *Întoarcerea poetului* — se rostește în profunde rezonanțe demiurgice: *«Eu sînt schitul și Pustia. Eu sînt / Și clopotul pustiu. Și cine îmi aude graiul / Rămîne greu, Rămîne viu»*. Rămîne dramatică această luptă de atingere a stării de înțelegere a genezelor, de desprindere din haos spre cosmos, de înțelegere a tainelor lumii de către un spirit mereu însetat de pătrunderea tainelor cunoașterii. Această forță a *graiului* poate să se rostească în *imne* adresate tuturor lucrurilor fundamentale dintr-un topos specific, cel al Patriei. Poetul însuși face precizări privind *menirea scriitorului*: *«Poetul ca om al cuvîntului are darul de-a spune mai potrivit ceea ce-i în inima multora, el spune în cuvînt căldura, bucuria și pacea multora și acest cuvînt rostit ceilalți și-l scoot al lor, îi iau ca valoare de schimb între ei și rostindu-l adesea treptat se îmbogățesc și astfel îmbogățiți se statornicesc, nasc prunci, înalță case (...)»*. (în *Iubirea de patrie*, 1978, pp. 24—25). Se pot numi *Imnul Carpaților, Imnul sacru, Imnul stejarului, Imnul iubirii, Imnul oii, Imnul lui Ștefan cel Mare, Imnul luminii, Imnul lui Avram-Iancu, Imnul mocanilor, Imnul voievodului Gelu, Imnul lui Horia rex Daciae, Imnul lui Sofronie din Cioara, Imnul lui Mihai Eminescu, Imnul lui Gheorghe Șincai* ș.a.

Prin regresiune, se imaginează un alt eden eminescian, tărîm al vechii Dacii, posibilă întîlnire a tuturor. *«La foc, în vatră strînși / Tot neamul meu de Daci războinici / Fiii lor blonzi, haiduci. / Preoți în temple mari de piatră, săpate / Adînci în peșteri în Carpați / Acolo zeul mut Zamolxe / Și preotesele venind minate de / Erinii pe calea tracă din Grecii» (Întoarcerea poetului)*. Este o lume imaterială, imaginară și disolută, observîndu-se posibilitatea de *«a știrbi și încurca»* hotare statornicite, de a crea noi ordini existențiale. Într-un asemenea nou cadru se pot găsi toți cei posibil de invocat («frații», «sora», «maica», «Ion de lemn și Ionul Danii», «Lelea Anică și Preotul bătrîn», «Diacul și unchiul Gheorghe») pentru că *«Neamuri din tot Ardealul vor veni / Căci nu e sat să nu fie de-ai noștri / Plecați în pribegii d-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mult». În legătură cu forța de reîntemeiere a cuvîntului în *Imne*, Zoe Dumitrescu Bușulenga observa fuzionarea în poezie a unor elemente de stabilitate, eterne, extrase din universul rural, cu altele izvorîte din curgerea istoriei: «*Cum se întîmpălă la Eminescu și la Blaga, dar desigur în alt mod, și în universul sapiențial țărănesc al lui Ioan Alexandru fuzionează viziunea unui timp istoric care curge rodnic cu viziunea neclintirii eterne a satului arhaic. Poetul* Imnelor *rămîne astfel ancorat în cele mai îndepărtate tradiții românești pe care, spunîndu-le în graiul plin și greu ca spicul al țăranului ardelean, le reîntemeiază în cel mai deplin sens heideggerian, trecîndu-le în puterea de logos refăcut a cuvîntului*». (Prefață la vol. *Pămînt transfigurat*, B.P.T.).

Imnul Carpaților este o poezie a inițierii, fiului de către tată, în taina munților, ca simbol al statorniciilor depline și al vieții observate în permanentă devenire. «*Nunțile țin de cimitire / Și cimitirele de cununii*» simbolizează aceeași proiecție a începutului și sfîrșitului, a vieții și a morții, a punctului primordial de întemeiere pe care lirica lui Ioan Alexandru o cuprinde în permanență, printr-o tulburătoare meditație. Pe ceea ce a observat în sat, în viața țăranilor, se clădesc temeinic lucrurile dobîndite prin studiu, prin cultura greacă, ebraică, bizantină, prin filozofia lui Heidegger. O evocare a țăranilor, prin legătura acestora cu natura întemeietoare, tradiția și lucrurile înconjurătoare, este mai rară, în felul cum o realizează Ioan Alexandru. «*Amiros țăranii a fluturi și-a pămînt / Amiros țăranii-a oi și a ninsoare / Amiros țăranii-a lacrimi și lumini / Amiros țăranii a spînzurătoare.// Amiros țăranii a dreptate amiros / A iubire amiros și-a neputere / Amiroase Transilvania săracă a țărani / Și țăranii amiros a înviere...*».

Evocările istorice din *Imne* se realizează potrivit credinței poetului că Istoria intră ca o componentă fundamentală a Patriei. În eseul *Istoria ca patrie*, Ioan Alexandru explică relația: «*Istoria oricărui popor adevărat ce a durat în istorie, și poporul nostru se numără printre acestea, pe lîngă viața biologică a avut și o viață spirituală, o morală și o etică ce i-a transfigurat și încoronat viețuirea, în spiritul căreia a clădit în istorie un grai și o civilizație de așezări și sanctuare de valoare universală*».

Evocarea patriei rămîne mereu legată de istorie: «*De bună seamă că s-ar cuveni / Să-i strig pe toți strămoșii mei pe nume / Dar veacu-i strîmt și noi sîntem aici / Cu prunci cu tot de la-nceput de lume. / Maica mea bună, Patrie de veac / Cea care-a fost și care o să fie / Cît licări-vor stelele pe cer / De voi rămîne om de omenie // Securea ce-o ridică mîna mea / Să fie-atît de iute și senină / Ca fulgerul să-l poată despica / Nainte de-a lovi în rădăcină. / Urechea-n munți la pîndă în priveghi / Să fie-atît de veșnică și trează / Încît să simtă vulturii întrînd / Din vămi în vămi în soare la amiază // Cînd fiecare suflet pe pămînt / Va fi pătruns de sfînta datorie / Că Patria începe-n trupul său / Și crește-n ceilalți în armonie*». (*Patria*, în *Imnele Transilvaniei*). Totul este subordonat Patriei — o patrie refăcută și prin valorile perene ale spiritualității naționale, ale istoriei. În *Imne* nu trebuie să căutăm mereu *suișuri*, mereu capodopere, dar nici să suspectăm poetul de regresiune valorică. Imnele sînt poezii de laudă, de *evocare* sau *invocare* a simbolurilor înalte ale spiritualității noastre, sînt, adesea, poezii egale cu ele însele. O regresiune se poate întîlni la Ioan Alexandru, dar una de efect constructiv, poetic, aceea pe firele istoriei pentru a numi prin logos, mai drept și mai exact, patria. Așa se pot înțelege imnele, «căci e fără de moarte imnul pur» spune poetul, pentru a-și integra poezia în spațiul nemuririi. În spirit heideggerian poetul este cel ce dă denumire lucrurilor, este cel care pătrunde și descifrează originile. Forța cuvîntului său este nebănuită. Poetul rămîne un sacerdot al cuvintelor; acestea sînt sanctificate datorită valorii lor demiurgice, de a recrea în spațiul Patriei valorile ei de nemurire: «*Graiul e templul în care mi s-a dat / Să fiu ca mare Preot sfințelor cuvinte / Să le cunosc cu rîvnă să le pasc / În iarba deasă de printre morminte // Să fiu cu umilință fruntea lor / În căutarea marilor izvoare / Pe cărărui înguste peste prăpăstii eu / Să mă fac pod smeritelor picioare // Marele Preot cuvintelor altar / Veniți cu toate după mine / Ciunge și mute, oarbelor veniți / Uscate pe picioare și puține*». Poetul are un registru liric variat, extrem de mobil și dinamic, fiind extins sau concentrat în funcție de elementele relevate în poezie. O asemenea disponibilitate nu este la îndemîna oricărui poet. Spre exemplu, această concentrare de istorie, însemn al nobleței și vechimii peste timp din *Columna lui Traian*: «*Stîlp ancestral în inima Romei / Peste cenușa împăratului străbunul / Dacii au fost ei biruiți / Gata să moară pentru Patrie pînă la unul / Candela de cenușă a imperiului / Vitejiei lor încredințată / Nemuritori după suflet / Nu poate fi din mîna lor profanată / Dreptul roman / Dar i-a lor piatra funerară / Cu cenușă cu tot / Să și-o strămute în țară*». Ioan Alexandru stăpînește virtuțile limbii, expresia sa poetică este diversă și policromă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

În *Imne* se creează mai mult o lume extatică a liniștii și iubirii, a luminii. Zdruncinarea materiei din *Infernul discutabil* se întîlnește și acum. Din «*plins*» etern și «*o limbă necioplită*» se ajunge la purificare, din tăcere îndelungă răbufnește poezia. Pentru Ioan Alexandru, poezia este renunțare și plăcere, voluptate a spiritului, dar mai mult asceză, ascensiune angelică spre lumile pure, fără a ocoli cataclismele infernului ori, după cuvîntul poetului, «*Poemele sînt un fel de drum pe care nu / Poate călători nimeni în afara îngerilor*». Ioan Alexandru a statornicit în poezia sa un topos esențial, de o specificitate aparte față de alți poeți, prin caracteristicile evidențiate. Cuvintele prin care se adresează țării sînt de o simplitate cuceritoare: «*Împărtășescu-ți soarta cu inima și-ți spun / Că dăruit sunt ție cu tot ce am mai bun*». Ioan Alexandru are ca bun de preț poezia pe care o dăruiește Patriei într-o amplă construcție poetică. Oricum *Imnele* sînt poezii recognoscibile în contextul altor creații poetice. Semn că poetul și-a creat un stil inconfundabil, un limbaj propriu. Este acesta apanajul marilor poeți. Ioan Alexandru continuă să-și poarte destinul poetic, fără semeție, dar cu independență, construindu-și prin timp monumentele sale lirice.

Alexandru RUJA

«FORTUNA LABILIS» ȘI «PONS SUBTILIS»

„Știu cum că-aceeași lînă s-a tors și s-a retors
De degetele uscate a Vremii-mbătrînite».
(Mihai Eminescu, *Andrei Mureșanu*)

Răgazul spiritului umanist asupra fatalității unei temporalități dominante nu însemna numai transmutarea neliniștilor sale într-un *topos* pe care avea să și-l revendice printre emblemele momentului său cultural, ci și o tentativă de evaziune pe care o implica însăși căutarea rațiunii ascunse dincolo de legitatea efemerului. Ca tipar, gestul pare să nu aducă nimic nou, căci proclamarea caracterului trecător și fragil al existenței se constituie de multă vreme într-o permanență. Ivirea în lume îndemnase întotdeauna la anxietatea resimțită în fața temporalității. Încă de la prăbușirea zidurilor Babilonului spiritul nu a încetat să se întrebe asupra rosturilor și temeiurilor lumii. Părăsirea zorilor mitici echivalase cu desprinderea dintr-un univers armonios, spațiu originar al supremei armonii cu ritmul cosmic. Și chiar dacă referirea la trecut nu presupunea de fiecare dată însemnele primordialului, acestea respirau în transparența unor epoci de aur ale istoriei, supuse inevitabil alunecării în moarte. Inflexiunile mitice din interogațiile care încercau să restituie glorii apuse pentru totdeauna erau conținute în această conștientizare a unei veritabile drame cosmice. Căci rostirea tumultoasei și nesfîrșitei căderi înseamnă revenire la modelul exemplar, apus, recuperabil în forma unei eterne re-întoarceri, neliniște în fața gesturilor vizînd transcendierea, neliniște inerentă rostirii mirajului lumii. Această paradigmă a unor reflecții tulburătoare asupra nestatorniciei, deșertăciunii, în opoziție cu starea unei realități intuibile dincolo de orice văl iluzoriu, de orice capriciu al camuflării, își va extrage sevele și noutatea din materia supusă reflecției, prin imaginile poetice utilizate, căci «*imaginile poetice au și ele o materie*»[1]. În poezia pre-romantică mai cu seamă, iluzia magică avînd drept finalitate prăbușirea va antrena reveria peisajelor înțesate de ruine, tărîmuri ale mineralității agonizante. Cu mult înainte, Ovidiu legase de prezența firului expansiunea și destinul trecător al formelor: «*Omnia sunt hominum tenui pendentia filo*». De fiecare dată surprinde materia reveriei care se înscrie dimensiunilor simbolice ale spiritului, arhetipul oferind posibilitatea unor asemenea revalorificări. Înainte de a deveni meditație pe ruine, labilitatea existenței antrenează în lupta cu «fețele timpului» o materie fragilă, delicată, dar care vădește totodată nebănuite înzestrări malefice, blazon al condiției precare și al puterii cu care omul este înlănțuit în existența sa. A lega de șuvoiul și meandrele destinului motivul aței, al firului ca punte în timp

[1] Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris, 1976, p. 4.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

între zămislire și stingere pe fundalul unei deveniri similare extinse la nivelul întregului cosmos presupune o fecundă revalorizare a paradigmei amintite. Aceasta cu atît mai mult, cu cît lasă să se întrevadă soluții pentru nostalgia izbăvirii. Nu este în intenția noastră să urmărim evoluția motivului în cauză, ci modul în care jelania costiniană din *Viața lumii* metamorfozează, grație imaginarului, prezența firului ce va deține un loc esențial.

Viața lumii se desfășoară circular, sub semnul aței, sfericitate conferită de dimensiunile firului aflate într-o simbolică modificare:

> *«A lumii cîntu cu jale cumplită viața,*
> *Cu griji și primejdii, cum ieste șiața*
> Prea supțire *(s.n.)* *și-n scurtă vreme*
> *trăitoare,*
> .....
> *Ia aminte dară, o oame, cine ești pe*
> *lume,*
> *Ca o spumă plutitoare rămîi fără nume.*
> *Una faptă, ce-ți rămîne, buna,* te lățește
> *(s.n.)*
> *În ceriu cu fericie în veci te mărește»*[2].

Această metamorfoză operată la nivelul determinanților constituiți într-o pereche de contrarii pledează pentru prezența materiei reveriei poetice de-a lungul întregului poem. Meditația asupra efemerului apare dintru început legată de o meditație asupra obiectului substituit de materialitatea firului, oferind prespectivele unei «imaginații deschise»[3]. Parte componentă a urzelii, firul își asumă în *Viața lumii* funcția unei *grefe*, cea care poate da *«imaginației materiale exuberanța formelor»* și cea care poate *«transmite imaginației formale bogăția și densitatea materiilor»*[4]. Schimbările dimensionale ale firului nu structurează numai o dinamică proprie, ci întreaga dinamică a poemului, dobîndind statut simbolic. Purtînd ecouri ale simbolismului teriomorf și nictomorf, firul va face dovada în poemul lui Miron Costin a simbolismului catamorf prin excelență, imaginilor dinamice ale *căderii* ca mare *«epifanie imaginară a angoasei umane în fața temporalității»*[5]. Poemul costinian, construit în jurul acestei psihologii a căderii, va atrage înspre sine o psihologie a seducției, soluția salvatoare ivindu-se în punctul de confluență al acestora, ceea ce va oferi posibilitatea revalorificărilor benefice. Această răsturnare de sens e consecința firească a impurității obiectului simbolic, a complexității sale de bază, *«constituind rețele în care mai multe dominante se pot îmbina»*[6].

Ca simbol teriomorf și nictomorf apare aici păianjenul, țesătorul malefic din partea a doua a poemului. În jurul său se va contura aproape întreaga psihologie a seducției pe care urzeala o exercită nemilos. Imaginea păianjenului în mijlocul plasei sale este pentru Miron Costin un veritabil blazon al vieții individuale. El domină, sub semnul celei mai cumplite devorări, ritmul temporal imprimat de alternanțele zilelor și nopților și de succesiunea anilor: *«Painjini sîntu anii și zilele noastre»*. E animalul care-și demonstrează supradeterminarea negativă, prezență de bestiar, ființă care înspăimîntă în tenebre. Conotațiile thanatice ale fragilității firului sînt potențate acum în gesturile animalului devorator, *«pitit în întuneric, feroce, sprinten, legîndu-și prada printr-o legătură mortală»*[7]. O legătură mortală extinsă însă la dimensiuni cosmice, firul legînd și iluzionînd atît devenirea microcosmului, cît și cea a macrocosmului. Existența este dincolo de firul subțire supus oricînd pericolului întreruperii, element în jocul amăgirilor perpetue. Artizan al morții și al înșelăciunii, ivit din spaimele spațiului nocturn demonizat, el nu conține să devore om și univers într-o disimulare infinită și necruțătoare. Nestatornicia firului subțire devine și mai tulburătoare căci materia plasei păianjenului pierde și ultima putere de rezistență a aței. Trans-substanțierea firului este în *Viața lumii* apanaj al monstruosului care va echivala în cele din urmă cu devenirea temporală. Fragmentele de timp aparținînd unei clasificări subiective se vor împărtăși din materia iluzionară a nesfîrșitei urzeli. Identității viață-fir îi urmează, în același registru simbolic, identitatea timp-fir, sau, în termeni costinieni, vreme-ață. Ața activează un întreg complex imaginar, subsumînd semantismului său imaginile poetice în totalitatea lor. Unitatea universului

---

[2] Miron Costin, *Viața lumii*, în Miron Costin, *Opere*, vol. II, Ediție critică îngrijită de P. P. Panaitescu, Editura pentru literatură, Seria «Scriitori români», București, 1965, pp. 113—121. Pentru motivul *fortuna labilis* în literatura antică și medievală, v. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Postfață și bibliografii finale de Dan Simonescu, Prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1980, pp. 314—315.

[3] Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 4.

[4] *Ibidem*, p. 14.

[5] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului, Introducere în arhetipologia generală*, Traducere de Marcel Aderca, Prefață și postfață de Radu Toma, Editura Univers, București, 1977, p. 137.

[7] *Ibidem*, pp. 128—129.

[8] *Ibidem*, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

în destrămare din poemul costinian este asigurată, surprinzător, de prezența firului. Este elementul care asigură consubstanțialitatea părților disparate aparținînd urzelii infinite, dar și factor ce ocazionează, după cum vom vedea, eufemizarea. Viața, vremea și ața sînt sinonime pentru Miron Costin. Ața își revendică nu numai conotațiile thanatice, ideea destinului pe care îl țes Parcele[8] dar, în chip paradoxal, puterea de destrămare, alături de asigurarea unei continuități esențiale. Totodată, antrenînd acest motiv al firului, nostalgia Realității Ultime chema o materie consubstanțială celei prin care avea să se ascundă. Căci Māyā, Marea Iluzie Cosmică, este o asemenea țesătură infinită, văl hărăzit să articuleze manifestările, hrănindu-le cu propria-i iluzie. De aici implicațiile iluzionare ale unei veritabile serii stihiale înscrise complexului simbolic al firului.

Înainte de a celebra vremurile de glorie apuse pentru totdeauna și fixate de scriitorul român în momentele de răscruce ale unei spiritualități universale, versurile poemului proclamă un monstruos spectacol al iluziilor fugare, în spatele căruia pare să nu existe altceva decît o perpetuă și pestilențială agonie. Lumea se dovedește a fi doar disimulare; ea e menită să înșele sub semnul stingerii neîntrerupte:

> «*O, lume hicleană, lume înșălătoare,*
> *Trec zilele ca umbra, ca umbra de vară;*
> *Cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorcu iară.*
> *Trece, veacul desfrînatu, trec ani cu roată,*
> *Fug vremile ca umbra și nici o poartă*
> *A le opri nu poate. Trec toate prăvălite*
> *Lucrurile lumii și mai mult cumplite».*

Identificînd ața cu ființarea, versurile structurează caracterul malefic al unui văl a cărui forță de ocultare oferă traiectul unor cumplite năruiri ale lumilor. Legea extincției funcționează aici într-o potențare continuă a timpului devorator căzut ca umbră în fața căreia nu rezistă nici o opreliște. Viziunea integrează elementul acvatic ca gest heraclitian, simbol thanatic, substanță a disoluției:

> «*Și ca apa în cursul său cum nu să oprește,*
> *Așa cursul al lumii nu să conține.*
> *Fum și umbră sîntu toate,* visuri și părere (*s.n.*).

Ce nu petrece lumea și-n ce nu-i cădere?»

Spațiul diluvian se alătură aici nu doar ca însemn tragic; el face parte din aceeași categorie a materiei iluzionare. Apa este deopotrivă «*element material care primește moartea în intimitatea sa; aidoma unei esențe, unei vieți sufocate, asemeni unei amintiri într-atît de totale, încît poate trăi inconștient, fără a depăși vreodată forța închipuirilor*»[9] și materie iluzionară care deschide însă întotdeauna căile întru comprehensiune. Căci «*a plonja în apă înseamnă a te cufunda în misterul Māyei, a căuta secretul suprem al vieții (...) apele cosmice sînt deopotrivă izvorul neprihănit al tuturor lucrurilor și mormînt înspăimîntător. Printr-o forță de autotransformare, energia abisului manifestă sau își asumă forme individualizate, înzestrate cu viață temporară și conștiință de sine limitată. O vreme, ea le hrănește și le întreține cu o sevă dătătoare de viață. Apoi le dizolvă din nou, fără milă sau deosebire, în energia anonimă din care s-au ivit. Aceasta e lucrarea, acesta e caracterul Māyei, pîntecele universal și atotmistuitor*»[10]. Asemeni firului subțire aflat sub fatalitatea trecerii neîntrerupte, prezența elementului acvatic e un fel de ceasornic părelnic ce măsoară goana înspre moarte. Marcînd trecerea, apa se înscrie în *Viața lumii* dinamicii asociațiilor simbolice iscate de prezența firului, cu atît mai mult, cu cît este «clepsidra definitivă», irevirsibila lichefiere a ceasornicului[11]. Apa își asumă și ea ideea destinului, sub același patronaj al firului. Căci, ne spune Bachelard[12], «*apa este de asemenea un* tip de destin, *nu numai destinul van al imaginilor nestatornice, destinul van al unui vis ce nu se desăvîrșește, ci un destin esențial care metamorfozează fără întrerupere substanța ființei*». Integrarea elementului acvatic în seria stihială a poemului nu face altceva decît să reliefeze,

---

[8] «(...) *durata vieții era simbolizată de firul pe care îl țesea divinitatea*». (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase, I — de la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Traducere de Cezar Baltag, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 274). «*La început, „torsul" era efectuat fie de către „zei" (Od., 20, 196) sau de „daimon" (Od., 16, 69), fie de către moira (Il., 24, 209) sau aisa (Il., 20. 128). Dar, în cele din urmă, la fel ca în alte tradiții indo-europene (dar și orientale), „torsul" destinelor a devenit atributul Torcătoarele (Klothele) sau Moirai-lor. (...) „A toarce" soarta cuiva echivalează cu a-l lega, altfel zis a-l imobiliza într-o „situație" imposibil de schimbat*» (*Ibidem.*, p. 274, nota 30).

[9] Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 65.

[10] Heinrich Zimmer, *Introducere în civilizația și arta indiană*, în românește de Sorin Mărculescu, Introducere de Ion Frunzetti, Editura Meridiane, București, 1983, pp. 102—103.

[11] Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 117.

[12] Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

încă o dată, gestul de torcătoare malefică al Parcei. Aceasta în măsura în care *«din punct de vedere iconografic, ideea diluviului este poate corespondentul ideii de soartă, în filosofie, şi comportă o viziune cosmică şi totală. Nu din întîmplare, aproape că numai în această temă găsim reprezentate fulgerul, vîntul, apa, disperarea fizică, macabrul, la un nivel foarte emotiv»*[13].

Ţinînd esenţial de fir şi apă, vremea, investită cu statut monarhic, imprimă un ritm inalterabil mrejelor ce nu contenesc să se ţeasă:

«Suptu vreme stăm, cu vreme ne mutăm viiaţa.
Umblăm după a lumii înşelătoare *faţa»* (*s. n.*).

Sînt versurile ce încheie o primă secvenţă a poemului într-o rostire gradată a iluziei care pare să culmineze acum, conturînd în acelaşi timp simboluri izomorfe: firul şi apa-clepsidră ca instrumente din recuzita mirajului. E secvenţa în care cosmicul îşi va pierde armonia sub semnul unui cataclism re-proiectat şi potenţat prin dimensiunile eonice la care sînt extinse elementele de eschatologie cotidiană a florii metamorfozate în vierme.Firul cu care debuta poemul este acelaşi cu cel din care e întocmită pînza destrămării universale.

Secvenţa următoare aduce cu sine, alături de acelaşi timp malefic, ideea noroculuí, ideea noroculuí intrînd în sfera destinului. De-acum, ceasornicul lichefiat va măsura surparea şi în funcţie de capriciile noroculuí într-o existenţă-iluzie izomorfă materialităţii firului:

«Vremea lumii soţie şi norocul alta,
El a sui, el a surpa, iarăşi gata.
Norocului zicem noi ce-s lucruri pre voie
Sau primejdii, cîndu ne vin, sau cîte
o nevoie».

Rememorarea istoriei umanităţii poate fi citită în *Viiaţa lumii* sub forma unui alt fir, firul înnodat simbolic în momentele cruciale ale devenirii universale, *«redînd onoare frînghiilor înnodate»* (*Tao tö king*, LXXX, 10)[14]. Putem citi aici o re-proiecţie a firului legat de existenţa individuală, funcţionînd similar la noile proporţii. Organismul istoriei nu este altceva la Miron Costin decît materie iluzionară, la fel de labilă, dominată de acelaşi joc monstruos al năruirii:

«..... Aşa jocureşte
Împărăţiile lumii, aşa prăvăleşte.

Plasată simetric în raport cu versul ce ducea la culme, în finalul primei secvenţe, înşelăciunea patronajului vremii este prezenţa Ţesătorului malefic. Viaţa-fir descoperea în spaţiul celest — nu înainte de a avea revelaţia efemerului în tot ce o înconjura — devenirea similară; interogînd apoi istoria lumii fără nici o soluţie consolatoare însă, avea să revină în cele din urmă la imaginea unei decrepitudini universale. Prezenţa păianjenului reia, împreună cu noua aluzie la o realitate materială ultimă a omului — viermele — şi la dimensiunile firului, aceeaşi structură simbolică pe care *Viiaţa lumii* o lăsa să transpară în prima secvenţă, structură simbolică venind să dea nu numai împlinirea circulară poemului, dar activînd în acelaşi timp valenţele şi metamorfozele la care este supus firul.

Universul costinian se leagă de o concepţie care pierde din vedere armonia cosmosului, un model cosmologic în care lumea este populată de forţe demonice, un univers abisal şi cutremurător. Ni se dezvăluie în viziunea costiniană ceea ce am putea numi un veritabil fast apocaliptic surprins în ceea ce are mai monstruos .Miron Costin face apel la patrimoniu vizual de sorginte «antirenascentistă» în care asistăm la un spectacol macabru proteic, deosebit de tumultos şi care se leagă prin motivul ţesăturii şi prezenţa simbolului terimorf şi nictomorf de o psihologie a seducţiei. Apa nu venea doar în numele izomorfismului dimensional al firului şi al clepsidrei, dar ca recuzită a atmosferei apocaliptice, înscriindu-se seriei stihiale vînt-norifum-spumă-umbră ca semne ale diluviului universal, *«temă ce reprezintă, mult mai bine decît triumful morţii - în care drama are drept protagonişti numai indivizii - conştiinţa instabilităţii şi fragilităţii civilizaţiei colective create de om, incapabilă să reziste la cea mai mică suflare a vîntului, şi deci cu foarte slabe posibilităţi de a se substitui ordinii divine*[15]*»*. Ordinea divină este în *Viiaţa lumii* un soi de hohot universal care instituie la nivelul jocului înşelător un spectacol de marionete. Ideea de destin pe care o reclama substanţa

[13] Eugenio Battisti, *Antirenaşterea*, Cu un apendice de manuscrise inedite , Traducere de George Lăzărescu, Prefaţă de Mircea Ţoca, Editura Meridiane, Bucureşti, vol. I, p. 147, 148.

[14] Obiceiul exista în China antică: *«Oamenii se foloseau de corzi înnodate pentru a marca evenimentele anului. Se făceau noduri mai mari sau mai mici, în funcţie de evenimentul considerat sau nu important»* (Cf. Tseu Hai, p. 104). V. Lao-Tseu, *Tao tö king*, Traduit du chinois par Liou Kia-Hway, Préface d'Etiemble, Gallimard, Paris, 1967, p. 187, nota. 2.

[15] Eugenio Battisti, *op. cit.*, vol. I, p. 147.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

poetică stabilește astfel și poziția omului în univers, potențînd drama cosmică la care participă ființa umană. Statutul său ontologic se definește prin pierderea tărîmului privilegiat al plenitudinii primordiale. Poezia arhetipurilor pare să fi dispărut din zarea existenței sale devine doar ustensilă, protagonist într-o dramă cosmică. Un statut tragic este consecința destinului său care se întîlnește doar în măsura în care distrează forțele Răului ce domină lumea. A privi înspre spațiul celest ca efort de evaziune și dobîndire a păcii lăuntrice nu mai înseamnă decît vacuitatea cutremurătoare și spasmele unui rîs nu mai puțin terifiant a cărui supremă desfătare este maximul supliciu la care spiritul contorsionat poate fi supus. Viața-ață e și firul de care atîrnă protagoniștii acestui spectacol, firele care îi leagă. Materia reveriei din poem este legătură malefică în în care marionetele desfată hohotul universal, dar aceasta numai atît timp cît fragilitatea legăturii înseamnă existență trecătoare.

Modelul cosmologic propus de Miron Costin aparține unei demonizări de sorginte neo-platonică și gnostică, viziuni caracterizate de triumful dualismului, Răului opunîndu-i-se năzuința în puterile izbăvitoare ale Binelui. A te instala în ordinea primordială a Absolutului reclamă însă imperios transcenderea dualității ca paradigmă a Inefabilului. Un asemenea gest vizează îndemnul din finalul poemului, făcînd încă o dată dovada metamorfozei imaginilor creștine care *«au sfîrșit prin a fi ca desfăcute în elementele lor și readuse la rădăcinile mitice și arhaice»*[16]. Semantismul cosmosului demonizat face ca «fapta bună» să funcționeze deocamdată la un nivel al gesturilor care-și vor primi răsplata. Dar însăși schimbarea asupra viziunii cosmosului va contribui la punerea în lumină a semnificației acestei fapte în constelația simbolică a firului.

Cea dintîi secvență extindea prăbușirea dominată de temporalitate la nivelul aștrilor, transformînd ritmul apocaliptic al eschatologiei cotidiene într-o eschatologie celestă. În această viziune, destinul soarelui, al lunii și al stelelor este la fel de precar ca și cel al omului; corpurile cerești nu sînt cruțate nici ele de calamitatea universală. Regăsim aici o devorare similară: deteriorarea organismului cosmic nu înseamnă doar materia dezgustătoare a viermelui la care se reduce ființa umană, ci și prăbușire și destrămare a corpurilor întesînd bolta cerească; ritmul devorator le dizolvă și pe acestea în elemente-stihii, spumă, nor, umbră și fum, într-un vis înșelător din care lumea întîrzie să se trezească. Refuzînd deșteptarea din acest miraj perpetuu în care persistă, lumea este contorsionată de materia incendiară care emană acum numai fum. Un spațiu infernal realizat atît prin coordonate spațiale, cît și prin semne caracteristice. Prezența forțelor întunericului operează însă, dincolo de substanța sufocantă a pucioasei, și această re-structurare a cosmosului, plasînd imperiul supliciilor din recuzita biblică într-un alt loc decît în cel obișnuit. Elementele disoluției se desfășoară între cer și pămînt, Hadesul nu mai este acum subteran; el pare să domine înălțimile ce și-au pierdut imaginea beată. Topos-ul liniștii și splendorii post-existențiale coexistă aici cu supremele suplicii, iar viața, atît de fragilă, e chemată ca trecere, finalitatea trecerii transmutînd, în virtutea schimbărilor dimensionale, întreaga materie a reveriei într-un soi de pod ce se lățește grație «faptei bune». Aceasta se leagă de atitudinea Înțeleptului pe care o propune Miron Costin. Înțeleptul care știe să evadeze de sub firele care-l leagă în țesătura seducătoare și pe care o poate depăși și străbate întru deplinătatea Absolutului, acolo unde Răul și binele sînt recunoscute în echilibrul Realității Ultime ale cărei fețe se dovedesc a fi. Pentru Înțeleptul conturat de Miron Costin primordialitatea este tangibilă dincolo de Bine și de Rău, printr-o experimentare a amîndurora; el știe că firul este subțire, dar poate fi concomitent lățit, că Inefabilul este asimilabil printr-o transcendere a opușilor care iau în poemul costinian formele specifice impuse de constelația simbolică a materiei reveriei sale.

Acest soi de paralelism al destrămării modifică imaginea obișnuită a nivelurilor lumii și în noua viziune în care apare organismul cosmic își găsește motivul firului funcționalitatea izomorfă lui «Pons subtilis», punte cosmică, loc ultim de trecere înspre Paradis sau Infern. Această ipostază era un motiv răspîndit în cărțile sacre ale Orientului, în scrierile gnostice, în romanele cavalerești, unde ideea justițiară este epropiată de o metamorfoză dimensională asemănătoare firului din poemul costinian. Imaginea conturată de *Viiața lumii* intră în sfera unui fenomen spiritual care prin dualismul orfico-pitagoreic și motivele predualiste iudaice avea să irizeze fecund, mai cu seamă din secolul I al erei noastre, sistemele gnostice. Este vorba de «demonizarea cosmosului» și generalizarea eschato-

[16] *Ibidem.*, p. 136.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

logiei celeste[17], ea însăși o sinteză simbolică trecînd prin neo-platonicieni, antichitatea tîrzie, gnoza ismaeliană și Renașterea italiană, arhaismul ei impunîndu-se odată cu miturile lui Platon. «*Contribuția decisivă*» a acestuia avea să se realizeze și în acest domeniu al noii eschatologii, scoțînd-o din limitele tradiției orfico-pitagoriciene: «Din moment ce se știa acum că pămîntul era o sferă, nici Hadesul subteran al lui Homer, nici „Insulele Fericiților" considerate a fi situate în extremul Occident nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră (...) Încetul cu încetul, o nouă eschatologie și o altă geografie funerară sfîrșesc prin a se impune: lumea de dincolo este plasată acum în regiunea stelelor; sufletul este declarat de origine celestă (după Leucip și Democrit, el este de foc, la fel ca luna și soarele) și va sfîrși prin a se întoarce la ceruri»[18]. Conform acestei mito-geografii putea fi distins un Infern plasat în spațiul celest de unul terestru și unul subteran, ca rezultat al «*uranizării*» *totale a eschatologiei*[19]. Lumea supusă cataclismelor din poemul costinian pare astfel pătrunsă de o asemenea «uranizare» prin care teluric și astral nu numai că-și răspund în ritmica disoluției, dar operează re-organizarea cosmosului. Disoluția pe care o vede Miron Costin ca gest fundamental al elementelor universului nu antrenează un nivel subteran. Materia terestră e numai matricea care primește lutul și cenușa; călătoria înspre moarte e un traseu printre stihii. Cosmosul costinian se revelă în substanțele propriei dezintegrări ceea ce ne trimite la același topos propriu noii eschatologii. După cum subliniază și Cumont[20], «*această doctrină a pasajului de-a lungul elementelor obține o largă difuziune și se bucură de o faimă remarcabilă*». Deasupra pămîntului se instituie acum o lume sublunară și una supralunară, cea dintîi fiind supusă schimbărilor și corupției. Excluderea Infernului din eschatologia chtoniană va înălța în aer purgatoriul, iar luna va deveni regat al Persephonei, locul punerii în balanță a binelui și răului săvîrșite. Sensurile malefice ale lunii sînt prezente în ritmica devorării păianjenului animal prin excelență al bestiarului lunar. Însăși ideea firului se leagă de noua împărțire a universului: Parcele își au fiecare un teritoriu al lor, respectiv soarele, luna și pămîntul. Complexul imaginar al firului antrenează în poemul costinian această viziune asupra universului, cu atît mai mult, cu cît lumea supralunară se caracterizează prin mișcări circulare uniforme («trec ani cu roată», iar cea sublunară prin mișcări rectilinii accelerate[21]. Transmutația operată de noua geografie mitică alătură acum, vizibil, ideea firului-existență de un spațiu al trecerii de care se leagă sensurile sentenției finale a poemului. Nu e numai poarta ale cărei chei se află în puterea Persephonei, o Persephonă lunară de această dată, dar și traseul pentru care fapta bună și fapta rea înseamnă posibilitatea de a ajunge în Insulele Fericiților sau de a cădea în Tartarul aerian. În mișcarea rectilinie, motivul vieții-ață devine izomorf motivului «puntea diavolului» răspîndit în imagistica «antirenascentistă». «*Este vorba evident* — scrie Battisti[22] — *de o traducere în sens orizontal a axei verticale prin care se face „trecerea de la o regiune cosmică la alta"; trecere acordată oamenilor dotați cu însușiri remarcabile*». Ea aparține tot unui spațiu de sorginte mitică, legată de *Axis mundi*, dar supusă unei complicări psihologice care pune alături de seducție «groaza căderii»: «*așa cum afirmă Basile, la sfîrșitul secolului al XVI-lea, este „subțire ca lama unui pumnal și îngustă ca un fir de păr", iar sub ea se deschide, într-una din înfricoșătoarele văi, Infernul*»[23]. Puntea diavolului este, prin urmare, o punte cosmică pe care protagonistul trebuie să o treacă și de reușita acestei probe depinde natura lumii în care eroul se instalează. La Miron Costin, trăsăturile demonice ale universului nu mai îngăduie ca puntea să fie intuită simbolic printr-o materie luminoasă, fără ca această schimbare să știrbească valoarea cosmică a punții. La nivelul pe care îl organizează chiar primele versuri ale poemului, existența-fir proiectează această idee a podului prin modificările dimensionale ce coincid cu însăși proba de foc a depășirii punctului critic. Marea încercare constă pentru început, într-o memorie a faptelor ce-l însoțește pe călător, și în funcție de care puntea se subțiază sau se lărgește.

În marea destrămare postulată de *Viața lumii*, păianjenul devenea, după cum am văzut, imagine a unei divinități decrepite în angrenajul țesăturii seducătoare. Legată de noua geografie mitică, seducția coexistă cu valorificările catamorfe ale firului. Însăși

[17] Pentru demonizarea cosmosului, v. Ioan Petru Culianu, «*Démonisation du cosmos*» *et dualisme gnostique*, în Ioan Petru Culianu, *Iter in Silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Vol. I, Edizioni Dott. Antonino Sfameni, 1981, pp. 15—52.

[18] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses, 2 — De Gautama Boudha au trimophe du christianisme*, Payot, Paris, 1978, p. 194.

[19] V. *Iter in silvis* p. 22.

[20] V. *Ibidem*, p. 24, nota 53.

[21] *Ibidem.*, p. 18.

[22] Eugenio Battisti, *op. cit.*, Vol. I, p. 126.

[23] *Ibidem.*, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

prăbușirea aștrilor proclamă existența-cădere, existență ce dezarticulează marea urzeală văzută ca repliere dinspre teluric înspre astral și invers. Faldurile aveau să se desfacă, rînd pe rînd, lăsînd loc liber desfășurării batjocurii cerului, însemne caracteristice lumii sublunare. Spațiul populat de îngeri este cel supralunar, spațiu caracterizat și el de legități temporale ale succesiunii enonice. Dar acolo există mișcări circulare, în schema arhetipală a ciclurilor cósmice. Simbolismul catamorf domină tărîmul sublunar pentru care iluzia este izomorfă groazei de cădere. Firul făcea ca păianjenul să-și piardă valențele unei divinități benefice, ca însăși această divinitate să se constituie ca forță a propriei destrămări. Dar, ne spune Durand[24], *«la Parcă există un conflict între intențiile firului și ale foarfecelui»*. Un substitut simbolic al acestuia din urmă este spada. La început ea acționează în sfera disoluției, devenind un alt motiv pe care logica simbolică îl asociază vălului. Sub patronajul păianjenului devorator, ea nu putea decît să fie supradeterminată negativ. Sinonim norocului, destinul atrage și conotațiile malefice ale spadei:

«El suie, el coboară, el viața rumpe (*s.n.*),
Cu soția sa, vremea, toate le surpe».

Ideea spadei eliberatoare rămîne o virtualitate; sub patronajul vremii și al norocului, firul se rupe. Gestul nu e decît o premoniție în ceea ce privește eufemizarea, căci nu are încă nimic de a face cu o sfîrtecare a vălului și asumare a transcendentului. Ruperii i se substituie apoi tăierea, atrăgînd și mai puternic în cîmpul imaginar prezența spadei și a ritualismului ei salvator:

«Cursul lumii ați cercatu, lumea cursul vostru
Au tăiat (*s. n.*). *Așa ieste acum vacul nostru»*.

Același tărîm malefic, «vale a lacrimilor» stăpînită de lumea dincolo de care se desfășoară o zonă incoruptibilă[25] *(«Sfinți îngeri, ferice de viața voastră»)* îngăduie însă valorificările benefice; din factor al existenței întrerupte, spada se metamorfozează într-o ustensilă salvatoare, grație căreia privilegiul neprihănirii originare este recuperabil. Iluzia lasă loc catamorfismului și aspectelor de organizare primordială a spațiului; Răul poate fi re-integrat, re-integrare inerentă paradigmei Inefabilului; disoluția se metamorfozează și ea în continuitate. Eufemizarea se realizează la Miron Costin prin reveria firului în intimitatea substanței sale, în lăuntricul devenit fir al adîncimilor de esență ale ființei. După cum vom vedea, este însăși transmutarea semantică datorită căreia intimitatea firului transcende labilitatea, dimensiunea precară. Păianjenul dezvăluie doar o fațetă a divinității, un soi de joc tentîndu-l pe Iov în numele unei «moralități a răului»[26]. Soluția oferită de poemul costinian transparentizează vălul iluziei și animalul lunar își întregește statutul de Păianjen Cosmic. E un gest reintegrator și eliberator deopotrivă ce lasă să se întrevadă nu numai hiatusul ci consubstanțialitatea, continuitatea în redobîndirea ordinii armonioase. Căci firul destinului, *«simbolizat de firul păianjenului care iese și se întoarnă în corpul animalului pentru a țese trama vieții, ca de altfel a întregii creații, respectiv viața manifestată, foce parte integrantă din divinitate, fiindu-i în același timp exterioară»*[27]. Speculațiile lingvistice pe care le face D'Arés în legătură cu firul Ariadnei[28] se îndreaptă prin celebrarea cunoașterii spre o soluție similară celei costiniene. Spectacolul de marionete depășește și el registrul malefic și, implicit, batjocura ce l-a zămislit. Această dualitate a existenței umane, contrasă în cele din urmă în legitatea internă a omului, echivalentă celei demiurgice era proclamată și de Platon, imagine în care Eliade vede simultan condiția umană și posibilitatea perfectării ei[29]: *«Să ne considerăm fiecare dintre noi o marionetă fabricată de zei: fie că această compoziție a fost pentru ei un obiect de amuzament, fie că au avut prin aceasta o intenție serioasă: este un lucru despre al cărui adevăr noi nu cunoaștem nimic. Dar ceea ce știm foarte bine, este că stările despre care am vorbit sînt în noi aidoma unor cordoane sau fire interioare, care ne trag și care, mutual opuse, ne antrenează în sens contrar înspre acțiuni opuse; și în acest fapt rezidă diferența care separă viciul de virtute. Nu există de fapt (...) decît una din aceste corzi căreia trebuie să-i urmăm fiecare și de care nu trebuie în nici un chip să ne desprindem, trebuind totodată să rezistăm tracțiunii celorlalte corzi; și aceasta este coarda sacră și de aur a raționii» (Legile*, 644, trad. de L. Robin). Celebra *Aurea Catena Homeri*[30] nu mai este înfăp-

[24] Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 401.

[25] v. *Iter in Silvis*, p. 25.

[26] C. G. Jung, *Answer to Job*, from *The Collected Works of C. G. Jung*, Volume 11, Bollingen Series XX, Translated by R. F. C. Hull, Priceton University Press, 1973, p. 95.

[27] Jacques D'Arès, *Encyclopédie de l'ésoterisme*, Vol. I, *Mythologies*, Éditions du Jour, Paris, 1974, p. 158.

[28] *Ibidem.*, p. 158.

[29] Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962, p. 224.

[30] *Ibidem.*, pp. 225—229. Pentru valorificarea simbolului în literatura medievală a Europei, v. Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*. În

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ţişată în verigile sale elementare, aşa cum presupunea jocul iluzionar, ci un fir de aur prin care cunoaşterea face accesibil pierdutul tărîm al beatitudinii. Gesturile heraclitiene vor viza acum ascensiunea şi coborîrea, semantismul spadei va converge înspre conotaţiile profunde ale firului. În lumea sublunară intuită în catamorfismul ei, psihologia căderii va fi ridicată la pătrat prin groaza căderii reclamată de traversarea punţii.

Există, în poem, această idee a trecerii, a străbaterii unui tărîm malefic văzut în elementele disoluţiei sale. O posibilă finalitate se alătură totuşi: «Dintr-această lume trecem ca pentr-o uşă», trecere legată de însăşi dinamica dimensiunilor firului. Aici îşi face loc neliniştea izbăvirii şi transcenderii. Uşa înspre care se îndreaptă fieec existenţă oferă o soluţie salvatoare care nu mai este credo-ul biblic din final; la un prim stadiu, el corespunde modalităţii prin care fiinţa se poate «lăţi», prin care firul din subţire devine lat şi înlătură primejdia ruperii. La o primă lectură doar, pentru că sentenţia din urmă vine ca expresie a unei supreme înţelepciuni ce penetrează iluzia şi revine la starea originară. Versurile care încheie astfel poemul depăşesşc prescripţiile unei concepţii creştine obişnuite. Poarta ca punct terminus al vieţii schimbă direcţiile: verticalitatea devine orizontalitate într-o diagramă spaţială primordială. Viaţa-fir îşi transmută materia simbolică prin această trecere într-un spaţiu-fir. Mai mult ca oricînd ruperea şi tăierea alăturate materiei reveriei antrenează motivul spadei, una dintre ipostazele punţii ce duce înspre Paradis sau Infern şi care suferă o modificare dimensională identică. Transgresarea dimensiunilor echivalează cu gestul prin care este sfîrtecat vălul. Spada se substituie firului în constelaţia simbolică a acestuia. Motivul aţei apare dintr-odată într-o viziune în care există posibilitatea eufemizării, în care dincolo de văl şi seducţie poate fi intuită şi chiar asimilată esenţa inefabilă. E ceea ce lasă să transpară recuzita biblică ce nu mai are nimic comun cu fapta bună şi răsplata post-mortem. După cum vom vedea, noua ipostază a firului în poemul lui Miron Costin semnifică eterna nostalgie a Realităţii Ultime tangibile printr-o supremă echilibrare a principiilor Binelui şi Răului, eterna nostalgie a identităţii contrariilor, graţie căreia prăbuşirea devine transcendere.

Determinanţii firului din *Viiaţa lumii* văzută ca iremediabilă călătorie *«pentr-o uşă»* şi asociaţiile inerente logicii simbolului prin care ţesătura ce iluzionează şi leagă în ritmul devorator al păianjenului cheamă motivul spadei ca aparţinînd schemei psihice a căderii — conturează (şi prin ascensionalitate, *«în ceriu»*) imaginea punţii şi o metamorfozează în substanţialitatea ei. Pentru Miron Costin fapta bună prin care se lăţeşte firul subţire ca promisiune a sferelor siderale şi a locului just în lumină înseamnă totodată străbaterea podului cosmic şi mai cu seamă punctul critic al acestuia. Este o asociaţie posibilă în plan imaginar şi care ţine de viziunea Înţeleptului. Căci înţelepciunea îşi asumă aici certa valoare a transcendenţei: Înţeleptul ştie că totul este seducţie şi că echilibrul perfect există dincolo de înlănţuirea iluziei, reclamînd imperios contrariile armonizate. În ţesătura universală fiecare fir este supus ruperii sau tăierii, fie la nivelul existenţei individuale, fie la cel al istoriei colective. Gestul transcenderii distinge însă noul statut al tăierii în cîmpul imaginaţiei. A tăia înseamnă pentru Înţelept a aboli mişcări asemănătoare numai ca desfăşurare. Negînd prin sfîrtecarea vălului temporalitatea, el neagă gesturile prin care această temporalitate rupe fiece fir; înţelepciunea înseamnă eufemizare:

«Firşitul cine caută vine la mărire,
Fapta nesocotită aduce perire».

Căutarea *«firşitului»* traduce, prin urmare, înţelegerea resorturilor ultime ale lumii. În acest context, fapta bună pare să echivaleze cunoaşterea. Supremaţia vremii, a norocului, a plasei zilelor şi anilor pot fi înlăturate cu uşurinţă prin suprema demnitate a cugetului, printr-o miraculoasă deschidere întru spirit, întru armonia ultimă şi originară totodată. A căuta *«firşitul»* în ludica şi batjocura timpului înseamnă pregătire prin cuget pentru extincţie, dar o extincţie văzută ca formă de restituire a spiritului. Căci, spune Eliade[31], *«Înţelepciunea începe odată cu conştiinţa finitudinti şi*

---

românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu, Editura Univers, București, 1970, p. 133: *«Ca emanații ce purced din Noys ni se înfățișează* Endelechia *(13, 168) (lucrarea lui Bernardus Silvestris, n.n.), adică* entelehia *lui Aristotel, și sufletul universal — ca verigi ale „lanțului de aur", din care ele fac să se nască cerul, așa cum acesta va da naștere stelelor, iar aceseta, la rîndul lor, lumii (31, 76). Deasupra cerului sălășluiește „zeul extramundan". În cer tronează Noys între heruvimi și serafimi. Urmează cetele inferioare ale îngerilor, stelele fixe, constelațiile, zodiile, planetele, în mai bine de cincizeci de distihuri. Descrirea pămîntului este făcută în chip de catalog poetic». Aurea catena Homeri «e folosită cu predilecție în sistemele emanționiste ale Antichității tîrzii și ale urmașilor ei»* (ibidem., p. 133, nota 4).

[31] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, p. 276.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

precarității oricărei vieți umane». În aceste clipe ale profunzimilor înțelepte temporalitatea își pierde caracterul subiectiv și hohotul universal nu mai este înfricoșător. Cunoscînd, înțeleptul își îngăduie să zîmbească. Ideea justițiară nu mai are nimic comun cu preceptele teologice, punînd totodată motivul spațiului-fir într-o altă lumină.

În *Visio Alberici Cassinensis Coenobii Monachi Servi Servorum Christi ultimi*, la fel ca și în *Libro della Scala* (varianta occidentală a cărții ascensiunii lui Muhammad, *Kitāb al-mi'raj*), viziunilor eschatologice li se înscrie ca element fundamental imaginea «podului judecății» *(ponte del giudizio)*. Plasarea acestuia deasupra abisului vine ca simbol al chinurilor sufletului de-a lungul pasajului care duce fie în Paradis, fie în Infern[32]. În *Visio Alberici*, «*pons subtilis*» se desfășoară deasupra fluviului și emanațiilor Infernului, avînd forma *«unui pod foarte larg de fier. Sufletele credincioșilor îl traversează cu atît mai repede, cu cît ele sînt găsite mai nevinovate. Dar dacă acești credincioși sînt apăsați de greutatea păcatelor lor, cînd ajung în mijlocul podului, acesta se strimtează în așa fel încît lărgimea lui se reduce acum la cea a unui fir (s. n.). Opriți de acest obstacol, ei se precipită înspre fluviu. Apoi, ridicîndu-se și recăzînd, supuși la chinuri-arși și purificați de păcatele lor, obțin deplina libertate de a trece podul»*[33]. *Visione di S. Paolo* (sec. al XII-lea) — preluînd Apocalipsul grecesc al lui Paul (sec. al IV-lea) — descrie un asemenea pod, *«subțire ca un fir»*, prin intermediul căruia este asigurată comunicarea lume-Paradis[34]. *Visio Esdrae* pledează pentru aceleași conotații eschatologice ale simbolului[35]. La sfîrșitul secolului al XII-lea, *Tractatus de purgatorio Sancti Patricii*[36] introduce imaginea în sfera cavalerismului. Protagonistul este aici Owein, condus de diavol și experimentînd traversarea podului subțiat, dincolo de care i se revelă Paradisul. Nici romanele cavalerești nu vor trece pe lîngă acest motiv, valorificîndu-l în viziunea lor asupra aventurilor spiritului. Prin urmare, îl vom găsi în aria celtică[37], dar mai cu seamă în romanele ciclului ar-

---

[32] V. *«Pons subtilis». Storia e significato di un simbolo*, în *Iter in Silvis*, Vol. I, pp. 129—140. Manuscrisul citat datează din secolul al XII-lea și se află în biblioteca mănăstirii din Montecassino. Motivul podului suspendat deasupra Infernului apare și în șamanism, existînd la origine și în gîndirea islamică. După cum arată și Battisti *(op. cit.*, Vol. I, p. 128), *«tema punții peste Infern, CINVAT, este (...) foarte răspîndită în șamanism și are probabil origine islamică. Ea apare în Avesta (...) cu aceleași atribute din povestirea lui Basile, adică de a fi subțire ca un fir de păr, tăioasă ca lama de spadă și tremurînd înfricoșător»*. În legătură cu viziunea extatică a lui Muhammad, legată tot de CINVAT, v. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. 3 — De Mahomet à l'âge des Reformes*, Payot, Paris, 1983. Cap. XXXIII, paragraful 261, *Le voyage extatique au Ciel et le Livre Saint*, pp. 79—81. Ioan Petru Culianu *(op. cit.*, p. 129) subliniază originea iranică a imaginii. El îi citează *(ibidem.*, p. 129, nota 3) pe G. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God, and His Ascension* — care reliefează elementele persane (pedeapsa și recompensa) prezente în literatura apocaliptică iudaică tîrzie și creștină, și pe J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnessus* — care găsește în iudaismul tîrziu origini grecești, continuînd mitul lui Er din *Republica* (X. 613 E — 621 D) lui Platon, cu modificările ulterioare aduse de Eraclid Ponticul. Descrierea exactă a podului Cinvat *(Cinvató-peretu)* se găsește (V. Ifer. . . pp. 137—138) în *Avesta* (IV. 46, 10; 32, 13; 51, 13) și mai cu seamă în *Ardai Viraz Namak* (sec. al VI-lea). Un alt nume al acestui pod este Azirat *(al-sirat)*, a cărui descriere o face în traducerea latină a versiunii castiliene a voiajului lui Muhammad (versiunea lui Abraham al Faqim) arhanghelul Gabriel: *«Scias, Machomete, quod Aziratzirat este pons quidam, quem Deus fecit ad probandum illos qui bene credunt in legem tuam et similiter qui non credunt. Pons aute miste in alto supra infernum situs existens.magis subtilis est quam ullus capillus capitis et quam omnis ensis accumen eciam plus accutus. Nam ex utroque parte totus plenus est tenaliis et aliis instrumentis ferreis ad perforandum aptis, que omnia longiora sunt magnis et ita ecam ad incidendum acuta* quod a nemine diciposset. . .». Acest *pons subtilis* apare și la Gioacchino da Fiore, Fioretti di S. Francesco (sec. XIII—XIV), *Legenda Aurea* (sec. al XV-lea), *Hypnerotomachia Polyphili* a lui Francesco Colonna, în capitolul 33 din *Historia Francorum* (viziunea Abatelui Sunniulfus din Randan), la Gregorius Magnus în ale sale *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum, Fis Adamain* (sec. al X-ea).

[33] v. *Iter in silvis*, p. 131.

[34] *Ibidem.*, p. 133.

[35] *Ibidem.*, p. 133: *«Et ambulavit amplius et vidi flumen igneum et pontem super magnum et venerunt iusti et transierunt, cum laetitia et exsultatione. Et venerunt peccatores et pons iste revertebatur in subtilitatem ut filum stamini et cadebant in hoc flumen confitentes peccata sua. . .»* (Cf. P. Dinzelbaher, *Die Jenseit sbrücke im Mittelalter*). În textul publicat de O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae (ibidem.*, p. 133, nota 25) întîlnim: *«Et ambulavi in antea et vidi flumen igneum, pontus erat super in magnus, latitudo eius, quam unde possit largitur paria boum. LXX. Ubi cum venissent iusti. transierunt cum laetitia et exsultatione. Et verum veniebant peccatores, pontus iste revertebatur in eam subtilitatem ut filus stamis. Cadebant in eum flumen confitentes peccata sua».*

[36] Cf. *L'autre monde au Moyen Âge. Voyages et visions. La Navigation de Saint Brendan. Le Purgatoire de Saint Patrice. La vision d'Alérіc*. Trois récits traduits par J. Marchand, Paris, 1940, în *Iter, is silvis*, p. 131.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

turian[38], unde spada este inclusă în materialitatea însăși a punții. Aici, asociațiile ocazionate de *«pons subtilis»* — ce are aspectul unei spade — se integrează înțelepciunii și cunoașterii inițiatice dobîndite de Lancelot, cel căruia îi este rezervat acest privilegiu al traversării podului.

«Fortuna labilis» își dobîndește revalorizarea prin ipostazele antrenate de poemul costinian în sensurile căutării *«firșitului»* și ale *«faptei bune»*. Simbolurile prezente la Miron Costin se reclamă de la recuzita biblică doar în măsura în care sînt semne ale unei tradiții a fantasticului și monstruosului. Tradiția biblică este depășită prin implicațiile țesăturii seducătoare și ale realității pe care o camuflează, dichotomie pusă de poem în forma labilității dimensionale a firului și care poate fi depășită prin cunoaștere și anulare astfel a iluziei. Cunoașterea *«firșitului»* echivalează din această perspectivă cu demnitatea faptei bune și îngăduie deschiderea spiritului înspre esență. Însăși traversarea punții-fir (nevoia de-camuflării reclamînd substanța spadei și gesturile ei) trece cu mult dincolo de o anume justiție, așa cum o propune prezența motivului în scrierile amintite. Acest nivel al *Viieții lumii* conturat miraculos de existența-fir vine ca expresie a unei surprinzătoare *coincidentia oppositorum* prin care este tangibil Absolutul, *«firșitul»* și începutul deopotrivă., Căci pasajul dificil înseamnă tocmai lărgirea prin cunoaștere, transcenderea dualității. Viața e subțire doar prin antrenare în jocul mincinos, fără nici o încercare de a nega *«fapta nesocotită»*. Ușa înspre care se îndreaptă fiece existență nu e numai arcul de triumf al morții, așa cum apare în iconografia *«antirenascentistă»*, dar, în aceeași constelație simbolică impusă de modificările dimensionale ale firului, simbolizează și ea locul de trecere dificil, «trecerea îngustă». E paradigma similară reclamată de *coincidentia oppositorum*, înscriindu-se unei serii de imagini sinonime: pătrunderea printre două stînci care se izbesc continuu sau munți care se află în perpetuă mișcare, penetrarea și ieșirea din *vagina dentata*, intrarea într-un munte care nu are nici o deschidere, însă o trecere «în spirit»[39], pledînd încă o dată pentru statutul simbolic al firului în poemul costinian. Statut simbolic devenit prin excelență modalitate de exprimare a *«situațiilor paradoxale»*, a *«structurilor Realității Ultime, altfel imposibil de exprimat»* și grație căruia *«aspectele negative și sinistre ale cosmosului și ale zeilor nu numai că-și găsesc justificare, dar se revelă ca parte integrantă a întregii realități»*...[40]. Cunoașterea înțeleptului se situează într-o asemenea perspectivă, cu atît mai mult, cu cît și «ușa» e un soi de «pons subtilis» celebrînd beatitudinea Paradisului originar re--dobîndit de înțelepciune[41] dincolo de jocul contrariilor, acolo unde ele se află într-un suprem echilibru și își proclamă calma înțelegere. O stare ce anulează țesătura care nu mai ascunde secretul, ci poate doar, în *Viiața lumii*, zîmbetul tainic al Înțeleptului.

Christian BOLOG

[37] *Ibidem.*, pp. 136—137, nota 39. Cf. *The Vision of Adhamhnan*, în K. H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Penguin Books, 1976.

[38] V. mai ales *Le Chevalier à la Charette*, în *Les romans de la table ronde*, Nouvellement rédigés par Jacques Boulenger, Vol. III *(Le Chevalier à la Charette & Le*

[39] Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 259.

[40] *Ibidem.*, pp. 259—361.

[41] V. *Iter in silvis*, p. 140, nota 58; cf. *Inno sul Paradiso*, în E. Beck, *Ephraems*

NICHITA STĂNESCU, «POET COSMIC» (IV)

Fiecare creator «rescrie» lumea pe gustul său, supunîndu-se conștient sau nu unui instinct modelator ce-l apropie de pedagog ori de moralist. Aceasta începe a ni se releva, în aceeași măsură, după chipul și asemănarea autorului, ca o selecție unică și irepetabilă de calități esențiale.

Pentru Nichita Stănescu lumea este morală prin chiar existența ei, în cea mai intimă alcătuire, și i se poate arăta astfel deoarece el însuși e un spirit moral. «A fi moral» reprezintă, în contextul devenirii sale poetice, echivalentul lui *«a atinge „starea zen" în creație»*, capătul unui efort de autoconstrucție a structurilor morale congenere structurilor-matrice ale poeziei.

«A fi sau «a avea» — Din aserțiunile: *«„a fi" este moral»* și *«Împodobirea lui „este" cu un epitet, adăugarea lui cu o privire, oricît de simplă ar fi ea, mi-a apărut dintotdeauna ca*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

*un răsfăț peste măsură al vieții»**, deducem că universul etic al poetului își are axa în bucuria de «a fi» pur și simplu — ca trăire epurată de calități, stare morală prin care el se definește drept egalul oricărei ființări, de la mineral la concret-abstractul ideilor. Individualizarea, împodobirea lui «este» cu epitete sugerează infatuare posesivă. Este amenințat să devină o jucărie a întîmplării acel *eu* exteriorizat excesiv prin acumulare de predicate. Poetul se «curăță» de tot ce-i fortuit, făcînd să lunece bisturiul abstractizării spre rădăcinile instinctului de posesiune: «*Singura mea pradă e viața mea/ Tot ce pot pierde e viața mea*», «*Cel mai puțin putem poseda sentimentele*». De obicei nu ne punem întrebarea cît ne aparține cu adevărat din trăirile noastre, cu atît mai puțin cît putem lua în stăpînire din sentimentele celorlalți. Însăși sensibilizarea la o astfel de problemă dezvăluie un exercițiu îndelungat al modestiei, trecerea unor probe de inițiere morală (în sens larg) fără de care nu se poate face nici știință, nici artă bună.

Pe această potecă a înțelepciunii, Nichita Stănescu se întîlnește cu Albert Einstein — care nu se temea de moarte, pentru că o considera un prag spre o altă formă a vieții eterne (înțelegînd prin «viață» chiar și risipirea sa în univers sub formă de microparticule) —, cu Norbert Wiener, pentru care «a trăi» are valoare în sine: „*Cea mai mare victorie posibilă constă în a fi, a continua să fii și a fi fost. Nici o înfrîngere nu ne poate priva de succesul de a fi existat într-un anumit moment de timp într-un univers căruia îi sîntem indiferenți*»[1]. Poetul «transcrie»: «*cel mai miraculos fapt al existenței / este faptul că este*». Capacitatea de a se centra pe relații, gustul abstracțiunii apropie miezul poeziei sale de cel al ciberneticii și al modernelor științe «de graniță». «Morala» comună acestora este că oricare formă de existență se poate îmbogăți în contact cu o alta: «*Melcul ne învață* [pe noi, de pildă — n.n.] *că ochiul este un vîrf*». și toate aceste ființări își datorează respect, nici una nu poate decide asupra dreptului la existență al alteia — așa postulează ecologia, readucînd în actualitate un principiu străvechi: «trăiește și lasă-i pe ceilalți să trăiască». A înțelege că viața în sens lărgit, fie ea a unei pietre sau a unei idei, este un fapt excepțional atrage după sine respectul pentru oricare formă a firii, atitudine din care derivă un relativism benefic al gîndirii, fie conținut-ironic, ca la acest înțelept chinez din sec. V: «*O, Xantum, adu-ți aminte că legea radicală și fundamentală este ca toată lumea să trăiască și, dacă se poate, ca fiecare să trăiască fericit*»[2], fie explicit-sobru ori metaforic-plasticizant, ca în variantele stănesciene: «*Starea dinamică a adevărului acceptă o pluralitate de sisteme de referință*»; «... *adevărul poate fi comparat, bunăoară, cu benzina. Într-un fel se comportă el într-un motor de reactor, altfel într-un motor de motocicletă și, în fine, altfel într-o lampă care funcționează cu benzină*». Cînd atinge stadiul ipotetico-deductiv al relativismului în gîndirea morală, omul devine capabil să acorde semenilor circumstanțe atenuante.[3] Viața rămîne morală, deși — privită dintr-un anumit unghi — ea reprezintă «*o cină generală*» și «*orice sărbătoare este masa pe care cel ce a învins / îl mănîncă, în talgere de aur, pe cel învins*». «*Crima nu se produce decît în zona echivalențelor*» explică moralitatea funciară a vieții: lupta interspecifică menține echilibrul vital, deci este «morală» în perspectiva Totalității, în vreme ce lupta intraspecifică este imorală pentru că mobilul ei diferă de «nevoia de a supraviețui» și, dimpotrivă, ea amenință să ducă la autodistrugere o formă de viață.

În matematică, «egalitate» și «echivalență» nu au același referențial. Egalitatea reprezintă o formă simbolică ce admite o singură valoare numerică, în timp ce echivalența este satisfăcută de «n» valori centrate în jurul aceleiași expresii simbolice. Extrapolînd filosofic, toate existențele satisfac aceeași egalitate prin «valoarea numerică»: «sînt», dar în același timp ele se organizează în «echivalențe» și fiecare echivalență (specie, clasă) este satisfăcută de «n» valori: mulțimea tuturor atomilor ori a tuturor ideilor ori a tuturor oamenilor etc.

Înțeleptul se împacă cu precaritatea vieții într-o formă anume, acceptînd nenorocul morții individuale drept circumstanță atenuantă a Vieții și gîndindu-se pe sine drept invariant al unei serii de metamorfoze, în care însăși moartea e caducă: „*vine un moment în care durerea se schimbă în indiferență / și nenorocul în obișnuință*», «... *moartea, ea însăși, e o formă; / și este la fel de perisabilă ca toate celelalte forme*». A-ți accepta moartea cu seninătate pentru că ea servește unui circuit vital exclude dreptul de a dispune de pe poziții privilegiate de viața de la alte niveluri, în aceeași măsură în care exclude orice fel de dogmatism moral. Toleranța înțeleptului vine de acolo că el percepe asemănări unde spiritului grosier nu-i sînt accesibile decît disocierile.

Mila pentru cei «răi» reprezintă și ea un capăt al unei îndelungi învățări morale ce implică forța de a face binele cu riscul de a nu primi nimic în schimb: „*Ar trebui să existe și pentru trădător un altar. / Și pentru laș și pentru curve ar trebui / o biserică, o biserică spre ali-*

---

* Citatele din această parte a studiului sînt excerptate din volumele *Ordinea cuvintelor*, I, II, Edit. Cartea Românească, 1985, și *Amintiri din prezent*, Edit. Sport-Turism, 1985.

[1] *Apud* Nichita Stănescu, *A fi ! A fi ! A fi !* (în vol. *Amintiri din prezent*).

[2] Apud Nichita Stănescu, *Avatarii bunului simț* (în vol. *Amintiri din prezent*).

[3] J. Piaget, *Judecata morală la copil*, trad. rom., E.D.P., București, 1980.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

nare...». Capacitatea autenticului om moral de a le acorda celorlalți șanse își poate avea sursa în «șansa» lui de a înțelege că «a fi» nu e o diplomă de merit, ci un privilegiu ce trebuie respectat oriunde se manifestă el.

«*Primum vivere...*» — în comunicarea dintre nivelurile și «ființele» din univers sînt multe riscuri. Trebuie să se mențină un gradient optim al înțelegerii spre a preveni, pe de o parte interșanjabilitatea receptorului cu emițătorul dintr-un exces de empatie, precum și totala lor diferențiere, pe de altă parte-situații limită în care fluxul comunicării se întrerupe .Cei doi poli ai vorbirii interferează cu zona lui «a fi», dar «a fi» se manifestă numai prin «a fi concret», cu amendamentul poetic: a fi concret «cu toată modestia». Ești la locul tău în lume dacă știi ce te apropie și, în același timp, ce te deosebește de ceilalți și dacă respecți «rațiunea suficientă» a lucrurilor: «*Nu trebuie înțelese sentimentele, — / ele trebuie să fie trăite. / Nu trebuie înțeleși porcii, — / ei trebuie să fie mîncați. / Nu trebuie înțelese florile, — / ele trebuie să fie mirosite*». Obține certificat de bună purtare numai cel ce-și raportează necontenit propria viață la acea «Viață universală la care toți participăm», neîmpiedicînd pe nimeni — chiar și dintr-un exces de cumsecădenie — să-și ducă povara pentru care a fost creat și, totodată, supunîndu-se propriilor sale îndatoriri existențiale. Trebuie să înveți la timp «*A fi sămînță și a te sprijini / pe propriul tău pămînt*».

Știința de a fi concret te face termen într-o rețea de conexiuni unde ești «la tine acasă» și de unde nu te poți rupe fără ca cineva să-ți simtă acut lipsa: «*Dacă nu ești în stare să recunoști iarba după verde și apa după sete, nu-i va fi niciodată nimănui dor de tine*». Imaginarul, pînă și el, are funcția sa «de realitate». *Visurile nu trebuiesc crezute. Ele trebuiesc, ca și vinurile bune, degustate*». Trebuie să cunoaștem, deci, măsura tuturor lucrurilor și mai ales să ne scoatem din cap că omul ar fi măsura tuturor; omul, ca și orice altă formă de ființare. A gîndi «cosmic» înseamnă a gîndi democratic. «Opțiunea la real» are sens doar pentru cine a experimentat gustul realității, pentru cel ce a trăit bucuria formelor concrete: «*Spune Nu / doar acela / care-l știe pe Da*».

La intersecția proprietății abstracte de «a fi» cu asumarea datoriei de «a fi concret» se creează miraculosul echilibru dinamic al identicului și individualului, al normei și excepționalului, al invariantului și relativului, echilibru sub semnul căruia se scriu poezia și cugetarea morală a lui Nichita Stănescu.

«*A sta locului și în lucrare*» — Viața privită «de afară», din imaginarul punct *aleph*, este o goană a formelor, un ciclu de metamorfoze, o concrescență de existența unde, nu arareori, moartea se confundă cu nașterea. Așadar: «*Mișcarea naște timp ! / Cel care stă, nu este*». Înțeleptul, care știe că «lumea curge» independent de noi — îndeamnă la statornicie în timpul vieții individuale, propovăduiește și azi același «*festina lente*»: «*Nu te grăbi să alergi. / Stai locului ! / chiar și miezul fierului / curge leneș prin lăuntrul fierului. / Uită-te la fier și asamănă-te lui*». «A sta locului» nu pentru odihnă, ci pentru a lucra cu statornicie și răbdare asupra ta, pentru a te dezvolta: «*De zburat, zboară* [...] *toate* [...] *De stat locului și în lucrare mi se pare mărel*». Adevărul ce are fiecare a-l spune e bine să se dezvăluie cu încetul, căci omului îi trebuie scopuri toată viața: «*Dragii mei, feriți-vă să aveți dreptate prea repede, prea devreme, — ca să mai aveți la ce visa !*». În lupta pentru desăvîrșirea de sine nu lipsesc capcanele, este necesar să înveți a-ți drămui forțele, fiindcă «*Somnul nu consolează luptătorul obosit*».

Oricît de perisabilă ar fi, orice formă concretă e un moment al unei istorii, și nu poți trece prin viață fără a-ți acorda răgazul de a te gîndi la înaintași, ca să nu începă — de la tine — a se deșira țesătura memoriei colective: «*Dragule, nu mă uita / ca să nu te uite, / la rîndul tău, alții*».

Lucrarea asupra propriei vieți este — ca orice întreprindere omenească — supusă greșelii. Nici o pedagogie nu-i poate feri pe ei, «*pe mult copiii*», de erorile «*ce încă nu au fost făcute*». Totuși niciodată perspectiva eșecului nu-i va opri pe vîrstnici să dea sfaturi. Uneori, experiența individuală dezvăluie în curgerea fragilă a întîmplătorului «*oasele albe*» ale invarianților, și atunci *Învățăturile cuiva către fiu său* devin o «rezervă de conștiință morală», lecție de acceptare senină a primejdiilor și tentațiilor vieții, paradigmă de demnitate convertită în cod etic:

«*dorința fierbinte de a fi fericit / este legitimă și miraculoasă*»;
«*ferește-te vreodată să porți mască, nenorocul te recunoaște / chiar înainte de a te naște*»;
«*Pe timp de durere, lasă-te singur ție. / Și cerul se acoperă cu nori cînd plouă*»;
«*Dacă ți-e foame, caută să nu te mănînci pe tine însuți / în libera vedere a altora*».

Poți cunoaște calitatea alcătuirii cuiva după ceea ce-i place și după ceea ce detestă. Dacă ființarea este în sine morală, în ordinea umană putem zice, fără a greși: cîtă judecată, atîta moralitate. Nu e de mirare, așadar, că un poet care și-a fundamentat lumea etic optează pentru cinste și inteligență. Dacă «*inteligența nu poate fi exclusă din miracol*», prostia, cu consecințele ei «astronomice», poate obtura însuși izvorul miraculosului: «*Fiecare om prost e o gratie groasă / pentru stelele căzătoare*». Viciile, ca și nenorocirile, nu umblă neînsoțite. Violența este iute de-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

mascată de poet, fie și în hainele suavității: *...Orice om înainte de a împușca rîde timid*». Iar eroismul efemerilor stăpîni ai planetei e demistificat cu un sarcasm rar întîlnit la el: «*Săgetarea unui leu în cușcă / iată / vînătoarea regală*».

«*Cinstea nu este o vocație, cinstea este o opțiune*», s-ar putea grava pe blazonul poetului. Nu nașterea, ci moartea se revelă a fi pură, fiindcă «*Puritatea rezidă din efort și din muncă*». A-ți transforma viața — cîtă ți-a fost dată — într-o matrice din care să renaști purificat e un gest ritualic de întemeiere a unei ordini în macrocosmos. Așadar, «*Dacă vrei să existe cinste și curățenie*, [trebuie să] fii *chiar tu însuți cinstit și curat*». Cine găsește că lumea făurită de ceilalți nu-i pe potriva lui, n-are altă cale decît să se înnobileze — dacă-l țin puterile — devenind un «*cap de dinastie*». Altfel, «*Vai de cel care se odihnește la umbra copacului sădit de strămoșul altuia*». «*Fii strămoș, dacă n-ai avut norocul să fii străpenot*», postulează poetul.

Civilizația începe atunci cînd omul începe să-și moduleze «mugetul»: «*A te înfrîna, a te abține e primul semn al civilizației lumii*», și numai cel împăcat cu sine poate trăi pentru alții: «*... caută și înțelege-te pe tine însuți ca să mă poți auzi pe mine*». Toată viața avem nevoie de idealuri, ele sînt mamele celeste ce ne redau — purificați — nouă înșine și lumii: «*într-un ideal te speli ca într-o apă curată*». Și numai spiritul poate lucra asupră-ne spre a ne înfrumuseța: «*Ochiul se face frumos sau urît / de după ideea de dedsubt*», pentru că «*Nu ochiul trebuie deschis, ci vederea*». Toată viața ne străduim «*să întruchipăm o sferă*», să realizăm în noi înșine și în afara noastră a armonie: «*Osul e o bucurie numai atunci cînd este os al frunții / cînd apără iar un dezbină*».

Emanații alese ale minții, ideile mari n-au cum fi, la o cercetare profundă, amorale: «*Una din pricinile pentru care marile idei sînt amorale este și aceea că nu se indică starea de spirit a celui care le-a gîndit*». Dar de cîte ori marile idei morale nu-și schimbă ele însele semnul după calitatea vasului ce le vehiculează...

Pentru cel care a ales drept ax al vieții *cinstea* și și-a asumat riscuri spre a o păstra, «*A fi moral înseamnă a fi fericit*», iar morala «*nu este un lăcăt și cu atît mai puțin o cheie de lăcăt*», ea nu-l îngrădește, dar nici nu-i servește drept mijloc de a dobîndi onoruri, fie și meritate.

Lucrarea morală se încheie numai o dată cu viața. Dar cine, știind acest lucru, se poate împotrivi ispitei de a-și contempla opera din afară și care dintre noi se poate opri de a-și pune — cu aceeași tristețe ca a poetului — întrebarea: «*De ce adevărul trebuie să-ți fie la urmă / omorîndu-te pe tine însuți...?*»

Axis mundi — Cele mai multe dintre vicii izvoresc dintr-o neliniște existențială care produce agresivitate, dintr-un sentiment funciar de insecuritate afectivă. Spre a trăi liniștit, omul are nevoie de un centru. Devianții sînt — la propriu — ex-centrici. A avea o casă este cel mai obișnuit fel de a-ți afla un centru. Din timpuri mitice, casele se așază în centrul lumii, căci numai astfel își pot îndeplini menirea de a ocroti și revigora omul. Ele simbolizează teritorii ale «eternei reîntoarceri», locuri «bune», securizante, matrici din care renaștem în fiecare dimineață.

Cei înzestrați cu imaginație în detrimentul simțului posesiunii își poartă casa pe dinăuntru. Și cîte soiuri de gînditori, tot atîta substitute. Nichita Stănescu — de pildă — cîntărește oamenii, întîmplările, alte forme de existență, poezia însăși — cu măsura emoției pe care i-o provoacă, a amplitudinii sentimentului pe care acestea îl încorporează. El scrie traductibil pentru că poemele sale «transportă» de la unii spre ceilalți sentimente, și își ridică adăpostul acolo unde iubirii nu i se pot atribui valori finite. În acest centru, un prieten prețuiește întotdeauna mai mult decît un înger păzitor.

Sentimentul este moral, căci reprezintă «*forma cea mai* curată *a adevărului*». Viața dobîndește intensiune prin iubire și datorită ei timpul omenesc se dilată tinzînd la infinit: «*A iubi pînă la capăt nu se măsoară cu damigeana. A trăi mult nu se măsoară cu ceasul*». Ce pot fi casele decît «*placente și burți ale mamelor noastre care ne nasc în fiecare dimineață*» și cine s-ar încumeta să treacă singur prin lume, părtaș fiind la revelația poetului: «*A avea un prieten e mai vital decît a avea un înger*»?

A fi moral devine — pentru cine l-a citit pe Nichita Stănescu — a ști să porți un sentiment. «*Cîtă poezie, atîta filosofie*» — Dacă izvoditorul «*necuvintelor*» ar fi fost filosof, așa cum nu i s-a întîmplat să ajungă, mai mult ca sigur ar fi început prin a construi un sistem etic din care le-ar fi derivat — știe numai el cum, dar neîndoielnic găsea o cale — pe cel ontologic și pe cel gnoseologic. Fiind doar poet, a scris o operă construită pe generozitatea etică a verbului existențial. Identificarea lui «este» operează la nivelurile profunde, cele generatoare de mecanisme ale cunoașterii și de limbaj poetic.

Poet fiind — el doar filosofează, cel mai ades în forma concentrată și încărcată etic a aforismului. Cînd emite scurte cugetări general-filosofice fără vector moral, fie că acestea străpung ca un schelet capricios trupul cîte unui poem, fie că formează carnea unor eseuri, ele sînt congruentele obsesiilor poetice pe care le descifrează o lectură tematică: *metamorfozele* și *invariantul, cunoașterea, statutul masculin, viața* și *moartea, timpul*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Întîmplarea supraviețuiește legii», în vreme ce *«Geometria e liniștea întîmplării»* readuc în conștiință confruntarea *identicului* și a *individualului*, curenți subterani din care se alcătuiește matricea fluidă a poeziei. *Cunoașterea* trebuie să-și precizeze limitele: *«Un lucru care înțelege un alt lucru nu devine prin înțeles aidoma obiectului propriei sale înțelegeri»*. Totul, chiar și moartea, intră în circuitul *metamorfozelor*: *«Nimic nu rămîne el însuși mai mult/decît o singură dată»*. A înțelege esența *morții* se îngemănează cu a dobîndi anxietate de muritor. Ghilgameș pierde prin dispariția lui Enghidu o parte din sine, dar numai astfel poate accede la conștiința de sine și totodată învăța ce-i moartea și frica de moarte. Căci *«Moartea nu se revelă decît prin dispariția unui bineînțeles»* și *«Numai viața mea va muri* [poate muri, n.n.] *pentru mine într-adevăr cîndva»*.

Statutul masculin cere o compensare prin creație, pentru că *«Bărbatul este un animal indirect/* [...] *Nu naște ci visează, — / nu doarme ci ține în mînă arma»* !

«Ceasurile sunt bisericile noastre / de mină sau de buzunar, de perete...» amintește ironia lui Swift[4] și reintroduce perspectiva moral-axiologică: e o lume lipsită de înțelepciune aceea care își irosește credința investind-o în zeul Timp.

Meditația asupra relațiilor *om-natură, individ-societate*, asupra *filiației* și *limbii* nu se poate împlini fără amendamente morale. Prejudecata că ar avea drepturi princiare asupra naturii i-a indus omului un comportament irațional și despotic. Poezia lui Nichita Stănescu reprezintă în întregul său o negație a acestei viziuni, o deschidere spre conștiința «cosmică» a unei umanități evoluate. Pînă atunci însă, *«Poluarea naturii este nu numai un rezultat al dezvoltării rapide a tehnicii, mai rapidă decît etica folosirii ei, ci și* [*a*] *preconcepției* [...] că *omul este regele* [...] *naturii»*. Postulatele: *«Cînd materia vrea să se distrugă își inventează omul său»* și *«Cînd omul vrea să se distrugă își inventează materia sa»* nu sînt tot așa de «ușor» de înlocuit ca cele ale paralelelor lui Euclid.

Poetul se simte «ca acasă» oriunde în univers și orice formă îl îmbracă la fel de bine ca propria-i piele, pentru că s-a deprins *«a fi concret cu toată modestia»*. Un *«alt fel de bun simț»*, cel ce urmează urmează contemplării asimilînd-o, îl face să-și cunoască bine locul la *«cina generală»*. *«Apariția poetului în stat este de bunăseamă un răsfăț»*, iată o afirmație ce nu este neapărat amară în gura cuiva care a experimentat menta ltoate existențele, cu infinitudinea lor de puncte de vedere. Dar totodată poetul nu se poate priva de a ne arăta că știe vorba bătrînească: *obrazul subțire cu cheltuială se ține»*. Răsfățul intelectual autentic, ca și luxul nedegenerat în kitsch, se menține prin atributele valorii. Iar statul, onorîndu-și rațiunea suficientă ce-l întemeiază, trebuie să integreze valorile în «memoria» sa: *«Statul se bizuie pe loialitate. Istoria statului se bizuie pe valoare. Statul puternic, din loialitate numai, își aduce aminte de valoare»*. Iată cum poetul adevărat — zămislitor de valori estetice — se redescoperă el însuși «un lux necesar».

Cel care are atita respect pentru ființare cît a adunat Nichita Stănescu în poemele sale este serios și atunci cînd în oglindă se vede că se joacă. Din «răsfățul» poeziei el și-a făurit o îndeletnicire ce-i probează întinderea și profunzimea conștiinței. A creat o «lume a ideilor», așa cum mamele nasc copii în carne și oase, iar libertatea sa de creator a resimțit-o ca pe o inevitabilă «durere a facerii». «Maternitatea» l-a absorbit și l-a izolat, proiectîndu-l în viitor, singurul timp care ne este cognoscibil și ne aparține, pentru că-l programăm, timpul creației. Pentru el, *«a avea conștiință istorică»* a însemnat *«să optezi pentru un anumit tip de viitor»*, *libertatea* — o dureroasă rupere de normă, *îngrădirea cugetării* — un homicid al ideilor-copii.

Dacă *«Libertatea este o durere»* și *«Puterea de a ne durea este demnitatea trădării noastre față de lege»*, atunci *«a fi responsabil e un act de conștiință, iar nu un răsfăț al libertății»*. Libertatea are drept corolar privațiunea: *«A fi liber înseamnă a te reteza întrucîtva de la sentimentul dragostei, prieteniei și, în genere, a-ți dezmoșteni propria ta memorie»*. Emoția creatorului izbucnește «matern» în raport cu orice «creatură»: *«... uneori a împușca o idee mi se pare aidoma faptului împușcării unui copil»*.

Poetul Nichita Stănescu a fost un blînd și modest om al cetății. Drept este că el a locuit o cetate «cosmică», cu limite tinzînd la infinit. Dar pentru că nu poți «fi» decît «fiind concret», baștina sa este locul unde se acumulează maximum de sentiment. Cel care — în reveria metamorfozelor — s-a lăsat tentat de alunecări spectaculoase are un interval privilegiat: *«Limba română este patria mea»*. Pe cît de intim resimțită, pe atît de socială este această patrie: *«niciodată limba nu poate să fie a unuia singur, chiar dacă el se numește Eminescu»* Eminescu, a cărui operă este *«plină de adevăruri dintre care multe* [...] *sînt* [...] *ca o rezervă națională de conștiință»*. Poetul se situează la confluența dintre concretul limbii vorbite cu abstracțiunea scrisului. Idealul său de a crea forme hibride, «altoiri» de abstract pe concret, idei încărcate de atributele realității — motivează îndemnul adresat creatorilor: *«Copii ai poeziei, mai vie este limba noastră*

[4] *Gulliver în țara piticilor.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

decît orice scriere a ei. Potcoviți-o cu potcoave de aur!» «A ține curată o limbă înseamnă a o spăla cu însăși existența noastră»; este acesta un act magic, simetric cu *«schimbarea în cuvinte ca să nu te roadă viermii»*. Abstractul și concretul lingvistic comunică printr-o circulație sangvinică placentară, rolurile se intervestesc ca în acele situații poetice de confuzie a planurilor existențiale, scrisul poetului și limba română sînt copil și matrice într-o relație de filiație cu sensul mereu schimbat.

Drept *echilibru dinamic* se finalizează în poezia lui Nichita Stănescu strădania de a opri roata metamorfozelor prin căutarea unui invariant, de a descoperi o ordine, o istoricitate, în amestecul de timpuri, roluri, spații și statute. A recunoaște valoarea precursorilor devine capătul unui efort de individualizare, din care rezultă judecata circumstanțială — diferențiatoare și revelatoare de circumstanțe atenuante — opus tendințelor abstractizante, identificatoare: *«E destinul precursorului de a părea desuet pentru viitorul întîi. Pentru viitorul doi însă, niciodată un precursor nu va părea desuet»*. Dar în această poezie, infuzată de sentiment, cu centrul pretutindeni, unde contrariile trec repede unele în celelalte, procedeul identificării sugerează același respect pentru înaintași, printr-un amestec de atribute temporale: *«... întotdeauna trecutul țării a avut un pol al viitorului»*.

Viața și arta poetică — Din respectul funciar al scriitorului pentru **«a fi»** izvorăsc forța, impulsul și maniera lui unică de **«a face poezie»**. Opera sa reprezintă o compensare a neputinței biologice de a naște, iar **«necuvintele»** *sînt* ființe — în așa măsură dorința poetului le impregnează de realitate. Poezia se arată a fi, în același timp, *viață* și *meșteșug*: *«Scrisul se aseamănă* [...] *cu o capcană* [...]*...care prinde în ea o vulpe vie»*. Abstracțiunilor li se face o transfuzie de sînge real, *«ideile cu gură»* se hrănesc din trupul autorului precum pruncul din cel matern. Însuși creatorul are o structură ambivalentă, mixtură de virtuți intelectuale și energii primare: *«Echilibrul dintre* curiozitate *și* instinct *se constituie foarte rar, dar atunci cînd apare, el se numește intuiție.* [...] *Intuiția provoacă obiecte. Arta este rodul direct al intuiției exsitnțiale și în acest sens ea reprezintă progresul just și echilibrat al umanității»*. (s.n.)

Viața are o dimensiune tragică, *«în punctul albastru»* foamea se instituie drept regulă de existență și întotdeauna *«cînd cineva* mănîncă, *altcineva* este mîncat». *«Nerv divin»*, cîntărețul acumulează și transcende durerea tuturor. El nu-i un simplu meseriaș ce «lucrează asupra cuvîntului» (Nichita Stănescu eseistul n-a agreat această sintagmă), ci întrunește calitățile unui centru — loc sacru spre care converg sentimentele ce vor exploda în «necuvinte». Poeții nu se fabrică, *«... nu se poate să vezi zîne, dacă nu ești zînatic!»*, iar talentul nu se dobîndește plătind tributul transpirației: *«talentul nu este muncă, ci revelație, el nu rezidă din timpul investit monoton, ci din durerea monotonă investită în strigăt»*.

Rostul poetului, ca entitate în economia Sferei, se revelă a fi acela de *a exprima* starea tuturor «punctelor» ei, de a trezi în ceilalți oameni harul cunoașterii — de sine și a imaginarului. *«Un poet este cu atît mai măreț cu cît cei care-l citesc nu pe el îl descoperă, ci pe ei înșiși»*, *«Poet este* [...] *acela care îl face pe cititorul cuvîntului lui mai poet decît pe sine însuși...»*.

Pentru cel ce crede în moralitatea de structură a tot ceea ce există, problema moralității textului devine problema supunerii acestuia la regulile impuse prin statutul său de ființare, deci necesitatea ca el să respecte un cod estetic. Creatorul demn de acest nume poartă în sine «ordinea morală» ca pe o aspirație, el nu are nevoie de prescripții pe care să le folosească drept rețetar: *«Cinstea în opera de artă e de natură intuitivă. Ea nu ține de adevăr, ci de o anumită tensiune constantă față de ideea de frumos»*.

Poetul are calitatea (ori privilegiul) de a rezista poluării instinctelor și sentimentelor, de a-și păstra acuitatea percepției evenimentelor; pentru el, **«a trăi»** înseamnă un șir de creșteri, o succesiune de *individuații*[5]. Prin ființarea lui se repovestește *istoria sacră* a adolescentului arhetipal: *«...a fi adolescent înseamnă a fi apt să fii transfomat de ceva din afara sinelui tău.* [...] *O călătorie lucidă în real te poate îmbătrîni. Numai o călătorie în ideea de real te modifică și te face să fii adolescentul etern. Dar ideea de real este însăși Arta»*.

Erou mitic în spațiul ideilor, în lumea noastră artistul poartă o mască sub care ne vine greu să-i întrezărim chipul cel adevărat — căci ne lipsește fie organul, fie bunăvoința:

«Nu-l vede nimeni pe poet. / Unii nu-l văd pentru că nu au vedere. / Alții nu-l văd pentru că nu au inimă. / În fine restul nu-l văd pentru că nu sunt. / Toți însă spun în cor: / Poetul nu este de băut, deci nu-l înțelegem».

(Continuare în pag. 305)

[5] Individuația este definită de C. G. Jung ca sinteză de personalitate rezultată din depășirea unui conflict interior prin «punerea de acord» a structurilor conștientului și inconștientului.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

SPECULATIO CAROLINA

Variații ale imaginii lui Carol cel Mare în epica franceză veche

(II)

Pînă aici imaginea lui Carol este întru totul ideală, proiectată chiar prin intervenția divinității într-un spațiu mitic. Cu această constatare se mulțumesc cei mai mulți dintre autorii care s-au ocupat într-un fel sau altul de reprezentarea lui Carol în *Cîntecul lui Roland*. Ei trec cu vederea faptul că textul cuprinde și o serie de elemente care chiar dacă nu conturează o cu totul altă imagine a împăratului o sugerează totuși. Lucrurile încep atunci cînd Ganelon, pe de-o parte, îl laudă cu glas mare în fața lui Marsilius pe Carol, pe de alta, lasă să se întrevadă că acesta din urmă își poate păstra imperiul numai datorită lui Roland (și lui Olivier), că depinde de ei, că este lacom, și chiar venal[42]. Toate acestea ar putea fi nesocotite, ca deformări voite, din perspectiva unui dușman al lui Carol, deși, reamintim, sarazinul Bramimunde îi conturase o imagine pe de-a-ntregul pozitivă[43].

Se mai adaugă și alte trăsături din unghi auctorial — tot autorului datorăm și aspectele pozitive înfățișate mai sus — care încetează să se mai potrivească chipului ideal de pînă acum. Prima referință la ele are loc atunci cînd autorul ne spune că regele poate să fie înșelat. La sosirea solilor lui Marsilius, el remarcă: «*Vindrent a Charles, ki France ad en baillie: Nes poet guarder que alques ne l'engignent*». (*Roland*, 94—95). Cum se acordă această observație cu reprezentarea unui stăpînitor ideal care pe deasupra beneficiază de asistența și de ajutorul sigur al lui Dumnezeu? Și cum este cu putință ca Roland să-l contrazică vehement pe el, stăpînul absolut (chiar dacă luminat), atunci cînd acesta lasă să se întrevadă că ar fi înclinat să accepte propunerea de pace a lui Marsilius[44]? Nu-i compromite oare astfel autoritatea[45]? Nu i se compromite oare autoritatea cu atît mai mult cu cît împăratul oferă astfel și prilejul unei dispute violente între Roland și Ganelon? Și cum stăm cu imaginea războinicului neobosit, a eroului strălucitor, cînd după ce îngerul Gabriel îi prevestește noi cruciade, textul se încheie cu versurile: «*Li emperere n'i volsit aler mie: „Deus", , dist li reis, „si penuse est ma vie!" Pluret des oilz, sa barbe blanche tiret*» (*Rolland*, 3999—4001).

Nu ne întîmpină oare aici un rege obosit, epuizat, singur și deznădăjduit, din a cărui strălucire abia de a mai rămas ceva?[46]

Carol nu este întotdeauna nici înțelept. La propunerea de pace a lui Marsilius reacționează impunînd condiții peste măsură de dure: Marsilius trebuie nu numai să se boteze ci și să-și cedeze jumătate din împărăție lui Roland (ce îi este, pe deasupra, zugrăvit și ca vecin supărător), iar cealaltă jumătate să o primească drept feudă din partea lui Carol. După care urmează numaidecît și o amenințare: de nu va accepta «propunerea», Carol îl va captura, va pune să fie transportat pe un cal mizerabil de povară la Aachen, unde va fi judecat[47]. Cu adevărat, nimic aici din ce-am putea socoti capodopera de diplomație a unui stăpînitor înțelept! Apoi manifestă o lipsă totală de instinct, chiar de sentiment, atunci cînd descoperă trupurile francilor căzuți: poruncește, ce-i drept, să fie păzite, dar nu se îngrijește mai departe de ele, ci continuă urmărirea lui Marsilius. Și chiar și după

[42] Cf. *Roland*, v. 520—579; comp. și Auerbach, *Mimesis*, p. 102.

[43] Cf. *supra*.

[44] Cf. *Roland*, v. 193 ss.

[45] Cf. R. R. Bezzola, *Les neveux*, în: *Mélanges Jean Frappier*, vol. 1, Genève, 1970, p. 89—114, mai ales, p. 98—99.

[46] Cf. și Köhler, *Mittelalter* I, p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ce îl bate pe acesta, are nevoie de îndemnul lui Geoffroy d'Anjou, spre a porunci îngroparea propriilor săi morți[48]!

Cu mult mai problematică însă îmi pare atitudinea lui Carol cu prilejul sfatului convocat pentru discutarea soliei lui Marsilius[49] și pentru judecarea lui Ganelon[50]. Erich Köhler a arătat că instituția *Conseil des barons* corespundea unei relații istorice în măsura în care regele era obligat ca în situații dificile să ceară sfatul baronilor săi și să se asigure de acordul lor. Totodată regele nu era în aceeași măsură legat de hotărîrile aristocrației feudale ca în cazul acelui *jugmente des barons*, destinat să limiteze, în accepția de *judicium parium*, arbitrariul hotărîrilor juridice ale suveranului. O identitate funcțională între *conseils* și *jugement des barons* nu a existat însă niciodată manifest și chiar și cel mai nevrednic rege capeting s-ar fi opus cu hotărîre unui atare amestec al vasalilor săi în sfera propriei competențe[51]; prin urmare situația descrisă în *Cîntecul lui Roland* înfățișează o imagine ideală, proiectarea unui deziderat din unghiul principilor, puternici, ce urmăreau limitarea libertății de acțiune a regilor capetingi, în realitate și așa destul de slabi. Acest aspect constituie fără îndoială o breșă în reprezentarea atît de idealizată a lui Carol. Deocamdată reținem acest lucru și trecem mai întîi la analiza atitudinii lui Carol în cele două situații amintite.

Ce se petrece cu prilejul alegerii solului? Baronii sînt de acord cu propunerea lui Naimes de a accepta oferta de pace a lui Marsilius (v. 230 — 43) și urmează să se aleagă un sol. Naimes se propune pe sine pentru acest *komando* de înălțare la cer, dar Carol îl refuză fără amenitate. Tot astfel procedează cu Roland și cu Olivier, adăugînd că nu voiește să vadă pe niciunul din cei 12 *pairs* (v. 252—63)[52] jucînd atare rol. Asistăm aici la o manevră decisivă: Carol exclude de la primejdioasa întreprindere pe sprijinitorii efectivi ai puterii sale, pe franci în sens restrîns; el este de aceea consecvent cu sine în momentul în care reacționează aidoma și la propunerea lui Turpin. Cînd însă Roland îl propune pe Ganelon, tatăl său vitreg, Carol tace, așteptînd aprobarea baronilor ceea ce pînă atunci, prin intervenții rapide, știuse bine să împiedice (v. 274 ss.). Ascultă apoi liniștit disputa dintre Roland și Ganelon, precum și jurămîntul de răzbunare al acestuia din urmă, și hotărăște: va merge Ganelon (v. 298). Căci Ganelon nu este un *pair*, nu este un franc în sens restrîns, ci doar un «barun de la marche» (v. 275), pe deasupra și ruda vitregă, puțin iubită a lui Roland. Evident, Carol și-a manevrat consiliul baronilor: a împiedicat tot ceea ce nu se potrivea planurilor sale, și-a împins vasalii în direcția voită de el. Cumpănirile, chibzuielile sale au fost jucate; împăratul și-a realizat intențiile cu părtinire împotriva lui Ganelon. Toate acestea se potrivesc prea puțin cu imaginea ideală a lui Carol pe care am descris-o la început: el este nedrept, nu se supune obligațiilor ce-i revin în calitate de senior feudal și transformă instituțiile față de care ar fi trebuit să se simtă îndatorat în rechizitele unei comedii[53].

O și mai eclatantă încălcare juridică are loc cu prilejul judecării lui Ganelon (v. 3750 ss.), căci în această situație Carol ar fi fost obligat, potrivit dreptului feudal, să dea ascultare sfatului vasalilor săi. Acuzat, Ganelon se apără argumentînd că el nu l-a trădat pe împărat, ci s-a răzbunat doar pe Roland pentru atitudinea sa vicleană în chestiunea desemnării solului. Pinable, ruda lui Ganelon, se instituie apărător și găsește audiență în rîndurile baronilor: ei cer lui Carol, aproape în unanimitate, iertare pentru trădător. Împăratul își ia o înfățișare întunecată și tace, dînd astfel ocazia credinciosului său vasal (și al lui Roland) Thierry d'Anjou să propună o ordalie. În felul acesta, Carol face nulă și neavenită decizia principilor și obține condamnarea lui Ganelon — o condamnare care, la rîndu-i, este juridic suspectă: după învingerea lui Pinable în duelul cu Thierry, împăratul dispune sfîșierea în bucăți a lui Ganelon *înainte* ca acesta să-și fi mărturisit vina; în plus, pune să-i fie spînzurați și însoțitorii de primii copaci din drum. Toate acestea nu au decît un singur sens: Carol și-a manevrat din nou sfatul provocînd o condamnare pseudo-obiectivă care slujește intereselor sale[55]. Prin urmare, în ambele cazuri înfățișate, el acționează nu ca un puternic

[47] Cf. *Roland*, v. 469—483.
[48] Cf. *Roland*, v. 2425—39, 2943—49; comp. Bender, *Vasall*, p. 23.
[49] Cf. *Roland*, v. 179 ss.
[50] Cf. *Roland*, v. 3750 ss.
[51] Cf. E. Köhler, «*Conseil des barons*» *und* «*Jugement des barons*», în: Krauss, *Altfranzösische Epik*, p. 368—412; Köhler, *Mittelalter* I, p. 51—62.
[52] Cf. Adler, *Spekulanten*, p. 53; Köhler, *Conseil*, p. 376 ss. Nerezolvată continuă să rămînă și întrebarea, de ce Carol nu împiedică, de asemenea prin vicleșug, numirea lui Roland drept căpetenie a ariergardei: deși fusese prevenit de două vise (v. ss.), el cade, totuși, în cursa lui Ganelon (v. 740 ss.). Cf. Auerbach, *Mimesis*, p. 97—99; Köhler, *Conseil*, p. 394.
[54] Cf. Bender, *Vasall*, p. 60; Adler, *Spekulanten*, p. 67—69; Köhler, *Conseil*, p. 400 ss.; Köhler, *Mittelalter* I, p. 60—62.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

stăpînitor carolingian, ci ca un nevolnic rege capeting care în loc să pună pe primul plan interesele imperiului, practică, pe drumuri piezișe, o politică de familie, utilizînd instituțiile juridice feudale în scopul eliminării principilor recalcitranți[55].

Mai rămîne un ultim punct care aruncă, și el, o lumină nu prea favorabilă asupra lui Carol. În *Cîntecul lui Roland* nu se vede limpede motivul pentru care regele intervine în asemenea măsură în favoarea lui Roland — acesta îi este, ce-i drept, nepot, dar legături familiale îl leagă și de numeroase alte figuri epice, fără ca acestea să beneficieze din parte-i de o tratare la fel de favorabilă. Deși în *Cîntecul lui Roland* lipsește orice aluzie la această stare de fapt, în epica medievală există o tradiție relativ largă și solidă, în măsură să explice plauzibil condiția specială a lui Roland — tradiție potrivit căreia el ar fi fost fiul lui Carol, rod al unei relații incestuoase dintre acesta și sora sa Gisele; pentru a-și acoperi vina, Carol și-ar fi căsătorit sora însărcinată cu Milon d'Angers; după moartea căruia, Ganelon, luînd pe Gisele de soție, ar fi devenit tatăl vitreg al fiului lui Carol[56]. Deși *Cîntecul lui Roland* nu face direct nici o aluzie la astfel de evenimente, în ce mă privește, sînt de acord cu Rita Lejeune și cu Alfred Adler care susține că acest element de biografie privată trebuie să fi fost cunoscut atît autorului cît și publicului său, respectiv să fi fost presupus în mod tacit: numai așa se poate explica situația specială a lui Roland și vehemența reacțiilor lui Carol în tot ce îl privește[57].

Și acum, cîteva concluzii la considerațiile despre *Cîntecul lui Roland*. Mai întîi, Carol apare ca stăpînitor ideal, întrunind — s-ar zice — toate calitățile dorite. La o privire mai atentă însă, pe suprafața netedă observăm fisuri[58], caractere ce nu se potrivesc cu figura de conducător a unei «proiectate comunități ideale»[59]. Firește — vom vedea mai departe —, eposurile ulterioare vor fi mai realiste; dar nici în *Cîntecul lui Roland* nu întîlnim țara de vis a proiectelor ideale: văzut mai de aproape, idealul se intersectează limpede cu realitatea epocii capetinge, și aceasta chiar în persoana lui Carol.

1.2. În eposurile pe care le vom discuta, trăsăturile deja amintite ale lui Carol apar, după cum vom vedea, mai estompate sau mai accentuate. Cu deosebire interesant din acest punct de vedere este *Anseis de Carthage*, text atribuit celui de al doilea pătrar al veacului al 13-lea și în care se înfățișează o a doua cruciadă a lui Carol în Spania[60].

După prima campanie în Spania, Carol caută un stăpînitor pentru teritoriile cucerite. Multă vreme nu găsește pe nimeni. În cele din urmă, tînărul Anseis se declară gata să preia această dificilă funcție. Lipsa lui de experiență îl face însă să intre, în ciuda numeroaselor sfaturi bune ale lui Carol, în situații foarte complicate. Drept sfătuitor, Carol i-l lăsase lui Anseis pe regele Ysaré de Conimbre. Acesta în calitate de slujitor credincios, îi cere lui Marcel (readus în chip misterios la viață) mîna fiicei sale Gaudisse pentru regele Anseis. Între timp, Leutisse fiica lui Ysaré (recomandată de părintele său în mod special grijii tînărului rege) se aruncă în brațele lui Anseis și rămîne apoi curînd însărcinată. Ysaré se întoarce indignat la Marsilius, se aliază cu el și îl aduce pe Anseis în marginea prăbușirii totale. *În extremis*, Anseis îl cheamă în ajutor pe Carol. Acesta sosește și într-o campanie grandioasă îi învinge pe păgînii Anseis trebuie să se justifice față de Caro care în cele din urmă îl iartă. Leutisse se călugărește iar Anseis se însoară cu Gaudisse, care în timpul războiului îl ajutase cît putuse, cam în genul unei a «cincea coloane».

În *Anseis de Carthage*, Carol este descris la fel ca în *Cîntecul lui Roland*, chiar dacă — spre deosebire de comportarea echivocă de aici în materie de justiție a împăratului — spiritul de dreptate cu adevărat pilduitor al lui Carol care vorbește drept și împiedică nedreptatea[61] este necontenit subliniat. Deosebirea esențială între cele două eposuri stă în faptul că în *Anseis* Carol apare nu doar ca o figură venerabilă, ci și ca un

[55] Cf. Köhler, *Conseil*, p. 404 ss.

[56] Cf. Paris, *Histoire poétique*, p. 378, 381—82; Bezzola, *Nexeux*, p. 101 ss.; H. Adler, *Rückzug in epischer Parade*, Frankfurt/M.1963, p. 264; Adler, *Spekulanten*, p. 53—55, 59—60; R. Lejeune, *Le péché de Charlemagne et la «Chanson de Roland»*, în: *Homenaje a Dámaso Alonso*, vol. 2, Madrid, 1961, p. 339—71, mai ales p. 361—62 ss.

[57] Cea mai explicită referire la păcatul lui Carol apare în eposul nordic *Karlamagnus-Saga*, (între 1230 și 1280) dar și în poemul medieval francez *Huan de Bordeaux* (în jur de 1216) găsim o aluzie care nu poate fi altminteri interpretată (cf. ed. P. Ruelle, Bruxelles/Paris, 1960, v. 10267—80). Comp. și Paris, *Histoire poétique*, p. 381; Adler *Rückzug*, p. 264

[59] Cf. Matthias Waltz, *Rolandslied, Wilhelmslied, Alexiuslied*. Struktur und geschichtlichen Bedeutung, Diss. Heidelberg, 1965, p. 15; Bender, *Vasall*, p. 60; Köhler, *Mittelalter* I, p. 71

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

moșneag neputincios, fără vlagă. Iată cum este îmbrățișat în clipa în care primește mesajul prin care Anseis îi cere ajutor:

«Quand Karles l'ot, mout en est abosmes, / Tenrement plore, li eurs li est seres, / 'ene li cort fil a fil les le nes. / „Ile, diex", dist il „nrais rois de maistes, / Bien sa VIII ans a complis et pases, / Ke de mon lit ne levaci par santes !» /

(Anseis 9270—75).

Și tema este reluată cu variații de mai multe ori; după ce îi apare un înger în vis care îl îndeamnă să alerge în ajutorul lui Anseis, Carol declară:

«„He dex", dist Karles, „ki naistre me fesis ! / Bien a. VII . ans pases, ke jon languis; / Or me convient astoier, che șm'est vis, / Mais tant sui foibles et de fort mal aquis, / Ne m'a mestier palefrois ne ronchis / A moi porter, tropsui viens et aflis. / Or ferai faire un car, ki iest faitis, / Caroies icre, quand jou serai sus mis».

(Anseis, 9318—25)

Atît tema caducității cît și aceea a carului sînt mereu reluate, însoțindu-l pe Carol ca un leimotiv. Autorul nu ostenește în a sublinia cît de extraordinar e faptul că un stăpînitor ruinat fizicește își comandă oștirea din car:

«Onques mais hon n'oi en son vivant / Parler de roi, ki alast guerotant / El tel maniere k'on le va carotant».

(Anseis, 9630—32).

Dar Carol este nu doar fizicește ruinat ci și autoritatea sa pare atinsă. Atunci cînd își cheamă supușii la campania din Spania, baronii săi se dovedesc recalcitranți: nu vor să lupte sub un rege bătrîn și bolnav care ar face mai bine să stea în pat; Gian de Biacler ar prefera chiar să-și taie membrele decît să treacă Pirineii, la urma urme Anseis s-ar putea întoarce în Bretania, de unde a venit și toți baronii declară într-un glas: *«Ia en Espagne ne querrons mais entrer»*[65]. Carol izbucnește din nou în plîns și propune apoi baronilor săi un nou pact:

«Seignor baron, un dan vous vouel roner, / Ke vous m'ai dies Espaigne a aquiter / Et ke fou puisse Anseis retrouver, / Par teus coynens, con ja m'orres canter: / Mais en ma vie ne vous ruis remuër».

(Anseis, 9409—13).

Naimes îl pune pe Carol să jure pe Sfîntul Andomarus (Saint Omar), și numai astfel campania poate avea loc[66]. Iată, aici, limitele puterii monarhului, obligat să-și răscumpere ajutorul vasalilor săi.

Pe de altă parte însă, Carol își păstrează legătura nemijlocită cu divinitatea. Legătură întemeiată pe credința nestrămutată în Dumnezeu, ca atunci, de pildă, cînd primește mesajul prin care Anseis îi cere ajutor:

«Seignor baron", dist Karles, „Or oës ! / De maladie sui durement grenes, / Mais se jou puis et il vient dieu en gres / Se corus iest vos jonenes corones».

Anseis 92 84—87

Și Dumnezeu îl aude: îi trimite pe arhanghelul Gabriel care îi poruncește lui Carol să plece în Spania și totodată, îl vestește că după întoarcere mai are doar un an de trăit *(«Quant revenus seres, soies tous fis, / K'un tout seul an ne seras apres vis»*[67]. Domnul săvîrșește și miracole pentru împărați. Cînd Carol ajunge cu oastea la Gironde, se pomenește într-o situație disperată. Nu știe cum să ajungă pe malul celălalt. Se retrage atunci într-o mănăstire din apropiere și se roagă: apele să se despartă ca atunci cînd poporul Israelului a traversat Marea Roșie, în așa fel încît oastea să poată străbate uscatul cu piciorul — și miracolul se produce[68]. Iar cînd ajunge, în cele din urmă, la fortificația asediată de Marsilius în care Anseis este închis, înalță o rugăciune către Dumnezeu cerînd puterea de a încăleca din nou calul și de a purta arme spre a-i sfărîma pe sarazini[69]. Și iarăși se săvîrșește o minune:

«Dex a oi del roi le desirier; / Ii rois se sent vertues et legier; / Il s'estent si, k'il fait croistre et froisier / Les flans del car et les archons lesisier; / Si rois s'escrie et comenche a hucier: / „Or tost as armes, franc baron cevalier ! / Mes armes vuel par moi apareillier».

(Anseis, 10027—33).

Din această clipă, Carol este din nou marele erou de odinioară: umblă călare printre trupele sale și organizează bătălia[70], îl provoacă pe Marsilius la un duel, apoi la un al doilea și în cele din urmă, îl biruie[71]. După care instaurează ordinea, în imperiul hispanic, îl așează pe Anseis — care ia acum de soție pe Gaudisse — în drepturile sale de stăpînitor și se retrage apoi dincolo de Pirinei. După Alfred Aller, această retragere este însă în cele din urmă o anulare a victoriei[72]: rostindu-și cuvîntul de încheiere, Carol este din nou bătrîn și neputin-

[65] Cf. *Anseis,* v. 9390—940.

[66] Cf. *Anseis,* v. 9414—19.
[67] Cf. *Anseis,* v. 9303—14.
[68] Cf. *Anseis,* v. 9500—48.
[69] Cf. *Anseis,* v. 1017—26.
[70] Cf. *Anseis,* v. 10187 ss.
[71] Cf. *Anseis,* v. 10360—408, 10690—742.
[72] Cf. Adler, Spekulanten, p. 171.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

cios, reîntors la Aachen se îmbolnăvește și se stinge în răstimpul ce-i fusese anunțat de Dumnezeu[73].

Un împărat bătrîn, fără vlagă, pornind la război în car nu se potrivește de fel cu eroul de anvergură al *Cîntecului lui Roland*, chiar dacă acest monarh învinge încă o dată cu ajutorul lui Dumnezeu și al cîtorva miracole. Firește, Carol depinde de Dumnezeu și în *Cîntecul lui Rolland*, dar în *Anseis de Carthage* această dependență atinge o măsură care îl transformă pe rege într-un nimic, într-o marionetă aproape.

Același motiv — dar cu anume variații — se găsește și în *Aiquin*[74], *chanson de geste* datînd de la finele veacului al 12-lea și începutul celui de al 13-lea și care narează campania lui Carol în Bretania: el recunoaște teritoriul ocupat sub Aiquin de sarazini și restaurează astfel puterea arhiepiscopului Isare de Dol[75]. Și aici, Carol nu mai este capabil să călărească și să participe la bătălia, din motive, ce-i drept, nu de bătrînețe ci din pricina unor răni grave căpătate cu prilejul asediului cetății Gardaine. La sfatul lui Naimes, Carol continuă războiul într-un car căptușit cu perne[77], ceea ce nu se desfășoară fără probleme: la traversarea unui rîu, Carol își pierde cunoștința, iar oamenii săi îl cred mort[78]. Rănile îi sînt atît de grozave încît nu mai poate să ia parte la bătălia finală pe care o lasă în seama lui Naimes[79].

Față de *Anseis*, tematica din *Aiquin* apare întrucîtva estompată; pe de altă parte, anume aspecte ale sale au un caracter marcat: invulnerabilitatea aproape generală a lui Carol este aici suspendată (nu și în Anseis) și nici un miracol nu îi redă împăratului capa citatea de luptă (deși miracolele nu lipsesc[80]). Raporturile nemijlocite ale lui Carol cu divinitatea, intervenția lui Dumnezeu în favoarea apărătorului creștinătății și al națiunii sînt astfel în mod semnificativ estompate.

Anseis și Aiquin au în comun faptul că înfățișează un monarh bolnav, respectiv rănit, care nu mai este în măsură să-și exercite îndatoririle de stăpînitor (în acest caz, purtarea războiului). Regele, respectiv, instituția regalității, nu se prăbușește însă din acest motiv: Dumnezeu sau un vasal credincios aduc salvarea. Ceea ce ar putea să însemne — vezi și opinia în acest sens a lui Alfred Adler — că instituția regalității continuă să dureze în ciuda incapacității conducătorului, în chiar situații extreme[81].

Peter WUNDERLI

(Continuare în numărul viitor)

[73] Cf. *Anseis*, v. 11566 ss.

[74] Cf. F. Jacques (ed.), *Aiquin ou la conquête de la Bretagne par le roi Charlemagne*, Aix-en-Provence, Paris, 1979.

[75] În ce privește conținutul, cf. Jacques, *Aiquin*, p. X—XIV; Horrent, Histoire, p. 39—40; Horrent, GRLMA 3/1, p. 41—43; Adler, *Spekulanten*, p. 172 ss, p. 175.

[76] Cf. *Aiquin*, v. 2514—600.

[77] Cf. *Aiquin*, v. 2779—98.

[78] Cf. *Aiquin*, v. 2800—17.

[79] Cf. *Aiquin*, v. 2859.

[80] Cf. de pildă distrugerea Gardainei de către o vijelie puternică stîrnită de rugăciunea lui Carol. (*Aiquin*, v. 2632 ss.).

[81] Cf. Adler, *Spekulanten*, p. 169.

TRADUCERI ÎN LIMBA BULGARĂ ALE «ALEXANDREI» ROMÂNEȘTI

Istoriia a Alexandrului celui Mare din Machedoniia și a lui Darie din Persida împăraților a avut, în literatura noastră veche și, apoi, în timpurile apropiate de epoca modernă, o răspîndire de-a dreptul remarcabilă[1]. Tradus în românește prin secolul al XVI-lea după cunoscuta «redacție sîrbească» (o «reîntoarcere» în Răsărit a versiunii bizantine, latinizată, în Occident), copiat cu frenezie (iar în vremurile mai noi tipărit în numeroase rînduri), *romanul* despre Alexandru Macedon a ajuns să se bucure de prestigiul necenzurat al «scrierii istorice» agreate,

[1] Vezi N. Cartojan, *Alexandria în literatura românească*, București, 1910; Idem. *Alexandria în literatura românească. Noui contribuții*, București, 1922; Idem, *Cărțile populare în literatura românească*, ed. II, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 269—291.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pentru că, împreună cu *Istoria surpării Troadei* și cu alte cîteva texte de factură asemănătoare, compunerea atribuită nepotului lui Aristotel a reprezentat, secole la rînd, lectura *istorică* predilectă (o «istorie» aventuroasă și, deci, captivantă) a unor cercuri însemnate de consumatori de literatură[2]. Prestigiul astfel achiziționat încă de timpuriu (o faimă care, între altele fie spus, n-a putut decît să-i irite pe primii noștri istorici, căutători critici ai adevărului; aprecierile riguroase ale unui Miron Costin sau Constantin Cantacuzino ajung la formulări drastice: «... *o mare grămadă de minciuni... după care umblă norodul acesta, rătăcindu-să și cred celea ce niciodată de crezut nu sînt*» — Constantin Cantacuzino) s-a dovedit durabil, alimentînd perpetuu și ferind astfel de devalorizare capacitatea de iradiere a scrierii și puterea ei de fascinație.

Aceleași opțiuni se vor dovedi valabile și la sud de Dunăre, în epoca cunoscută sub numele de «Renașterea culturală bulgară», iar *Alexandria*, cartea în care realul s-a topit în fabulos și istoricul în mitic, s-a aflat printre primele texte solicitate spre edificarea noului patrimoniu. Era, desigur, vorba de o «re-achiziție» (pentru că *Istoria lui Alexandru Macedon* se număra cu siguranță printre operele preluate de la bizantini în primele secole ale mileniului II[3], versiune pierdută apoi, în timpul lungului hiatus cultural produs de ocupația turcească) pe care o întreprindea literatura bulgară și — fapt extrem de semnificativ pentru literatura noastră — suprafața ei «de plecare» au reprezentat-o redacțiile *Alexandriei* românești.

În primele patru decenii ale secolului al XIX-lea, cînd se realizează tălmăcirile din română în bulgară (în ale căror identificare și cercetare meritele aparțin, pe rînd, cercetătorilor bulgari L. Miletici[4], K. Mircev[5] și G. Dancev[6]), tradiția manuscrisă a *Alexandriei* în literatura română dispunea deja de acea structură cu multe ramificații descrisă de profesorul Nicolae Cartojan în cercetarea sa *Alexandria în literatura românească. Noui contribuții*[7], iar de sub tipar ieșiseră mai multe ediții ale romanului[8]. Transferul se produce spontan (o *spontaneitate* programată însă de afinitățile de gust și sensibilitate, semne certe ale unui cod cultural predominant) și tălmăcirile din românește vor fi confirmate — în planul valabilității opțiunilor — de altă traducere, făcută din grecește de această dată[9], traducere ce va fi și tipărită[10]. Orientarea către spațiul literar grecesc este însă, să nu scăpăm din vedere acest detaliu, ulterioară celor ce ne interesează aici.

Împrejurările în care oamenii de carte bulgari — împreună cu grupuri întregi, adevărate micro-colectivități, de conaționali — au intrat în contact cu produsele de «mare circulație» (și *Alexandria* era un astfel de «produs») ale literaturii române au fost descrise în mai multe rînduri și sînt, în genere, bine cunoscute. Ar fi de adăugat o observație cu caracter mai mult socio-literar: apartanența acestor iubitori (generoși) de lectură la o categorie medie, ai cărei reprezentanți își ordonează disponibilitățile (și preferințele) în funcție de liniile de forță ale unui nivel cultural bine definit. Aplecarea spre literatura de colportaj («vitejiile» lui Alexandru Macedon sînt fapte ale unui curios inepuizabil, ale unui «cercetător» neostenit, dornic să cunoască lumi și locuri nestrăbătute, ale unui soi de «civilizator» ce-și pune capa-

---

[2] Al. Duțu, *«Cărți populare» și niveluri culturale*, în *România literară*, IX, nr. 25, 17 iunie 1976, p. 19.

[3] Pentru *Alexandria* tradusă din grecește în mediobulgară vezi V. Istrin, *Александрия рисских хронографов. Исследование и текст*, Moscova, 1893.

[4] Vezi L. Miletici, *Една българска Александрия от 1810 год.*, în *Български старини*, vol. XIII, Sofia, 1936.

[5] Vezi K. Mircev, *Оше една новобългарска Александрия от началото на XIX в.* în *Годишник на Софийския Университет. Историко-филологически факултет* XLIII, 1946—1947, p. 3—44.

[6] Vezi G. Dancev, *Ръкописен сборник от началото на XIX в*, în *Известия на Института за литература*, XVI, 1965, XVI, 1965, p. 129—134; Idem, *Traduceri ale «Alexandriei» din limba română în limba bulgară modernă*, în *Romanoslavica*, XV, București, 1967, p. 109—118.

[7] Vezi inventarierea și descrierea manuscriselor ce conțin *Alexandria* la Mihai p. 129—134; Idem, *Traduceri ale «Alexandriei» din limba română în limba* Moraru Cătălina Velcescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*. I. *Cărțile populare laice*, partea I, București, Ed. Academiei, 1976, p. 55—95.

[8] Edițiile romanului despre Alexandru cel Mare sînt înregistrate la Mihai Moraru — Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 95—104.

[9] Transpunere făcută de Hristo P. Vasiliev Protopopovici din Karlowitz: Історіа на великі й Алрі андра Макэдонца, коя-ато описува нэговото рождені, животъ, юначество и смъртъ. Преведе ω(т) гръцки... Христо П. Васіліевъ Протопопович ω(т) Карлово, Belgrad, 1844.

[10] Ediții ale acestei traduceri: Belgrad — 1844, Istanbul — 1851, București — 1867, din nou Istanbul — 1870, Sofia — 1905.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

citatea în serviciul mobilurilor creștine — în spațiul nostru cultural transformarea «ideologică» a eroului antic se produsese deja), ca și spre cea moralizator-sapiențială (aceste veritabile aventuri se derulează pe fondul unor repetate meditații asupra instabilității soartei și a vanității lucrurilor lumii acesteia) reprezintă, fără îndoială, una dintre aceste linii de forță. Întru totul notabilă este, la acești literați bulgari, cunoașterea limbii române, achiziție ce succeda, desigur, unor exerciții particulare. Îndeobște ei tălmăcesc repede (notificările din manuscrise ne spun acest lucru), fără preparative îndelungate, rapiditatea și ușurința cu care abordează textele românești fiind dovezi sigure ale accesului. De luat în seamă sînt, din punct de vedere al realizării, și produsele travaliului lor. Limba tălmăcirilor este vădit marcată de trăsături dialectale, dar constatarea pe care o făcea un savant de talia lui L. Miletici în legătură cu una dintre transpunerile *Alexandriei*, constatare lipsită de echivoc, scoate în lumină relația profundă păstrată cu autenticitatea graiului popular: «*... în vreme ce limba textului tradus din română reprezintă vorbirea populară curată* [...], *limba* **Alexandriei** *tipărite* [ediția din 1844 a textului tălmăcit din grecește — n. n.], *dimpotrivă, este un amestec imposibil de limbă cultă și dialect*»[11].

Cititorul bulgar parcurgea, prin intermediul textelor traduse în prima jumătatea secolului al XIX-lea, o *Alexandrie* sensibil «românizată», cu «topoi» nord-dunărene, cu eroi antici transportați pe traiecte familiare autorilor români, cu informații — chiar — fundamentale pentru originea și istoria poporului român. Cum nu putem exclude din discuție și consultarea de către traducătorii bulgari (și nu numai de către aceștia) și a unor manuscrise cuprinzînd *Istoria lui Alexandru cel Mare* (la Biblioteca Națională «Chiril și Metodie» din Sofia, sub nr. 583(642), se află o astfel de copie a romanului, prescrisă în Moldova la 1795[12]), trebuie să arătăm că adaosurile operate de copiști de-a lungul vremii (pe larg cercetate de N. Cartojan în *Alexandria... Noui contribuții*) au fost de multiple ordine. Adunate la modul «ideal», ele pot contura profilul unei *versiuni românești* aflată la o apreciabilă distanță de arhetipul la care trudise *«tînărul popă Ion Românul»* în *Codex Neagoeanus*. Cei ce transcriu povestea în timpurile mai noi se arată interesați de istoria antică a propriilor meleaguri și astfel știrile despre «dachiani» își fac apariția în mod firesc: *«Dachie este Țara Moldovei carile lucuim noi acum, că în vécul ce au trecut aice în Țara Moldovi(i) lăcuè o limbă ce-i zice Dachieni. Și acei Dachieni era aduși de la striine locuri întru acest loc pusti(u). Și s-au fost înmulțit acei Dachieni, și multă vreme acè limbi (sic) și mulți împărați s-au petrecut pînă au stătut marile împăratu Traian. Și acel Traian s-au rădicat cu oaste asupra Dachii și au bătut pre Dachiani* [...]»[13]. Vizibila aproximație a știrilor — sîntem totuși în plină narație guvernată de fabulos — este «compensată» de elementul senzațional, un anecdotic adesea extravagant și, deci, atrăgător pentru lector: «[...] *iară Dachie esti Țara Moldovii carele lăcuim noi acum, că în vècul ce au trecut trăè aice în Țara Moldovii o limbă ce-i zicè Dachiani; și aceia era atîta de răi cît minca cărnuri de cîine și de miță, încă și altele carele nu să mai poate să să mai pomeniască* [...]»[14]. Relațiile sînt stabilite cu ingeniozitate, mitologia (o «mitologie» general acceptată) trece în «istorie» și metamorfoza aceasta propune cititorului satisfacția unor legături intime cu personajele ale căror aventuri le contemplă: «*Și Francii de la Troada mersără la Rîm cu voia lui Dumnezău și după aceia făcură Vineția, iară la Rîm fu întîiu Roman și pe numele lui să chiamă Rîmul (și pînă astăzi) și de acolea au venit Rumânii în Ardealiu și în Țara Românească și în Moldova*»[15].

Redacțiile sîrbească și neogreacă ale romanului ne comunică, de pildă, trimiterea de către Alexandru a «voievozilor» Ptolomei și Filon spre Egipt. Toate textele românești conving că aceia au fost îndrumați întîi către *Țara Leșască*, direcție inedită în legătură cu care cîteva dintre manuscrise (precum și edițiile) adaugă o informație edificatoare pentru «traseul» urmat. Iată pasajul respectiv citat după ediția Sibiu, 1794, și după traducerea bulgărească tipărită de L. Miletici în 1936:

---

[11] L. Miletici, *op. cit.*, p. 21.

[12] B. Țonev, *Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София* Sofia, 1910, p. 518; M. Anghelescu, *Un manuscris recunoscut al Sindipei*, în *Limba Română*, XXIV, 1975, nr. 1, p. 39—41; Mihai raru — Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 85.

[13] În clasificarea lui N. Cartojan *(op. cit.)* ms. Q, f. 43 rv.

[14] Ms. I, f. 31 r.

[15] Ms. B, f. 71 v. Pasaje asemănătoare în manuscrisele C, f. 31; M, f. 30 r; N, f. 26 r.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Ptolomei și Filon mĕrsără pre uscat spre Țara Leșască, și spre marea Acrîm—Tătar, ce să chiiamă Ardeal, și Moldova și Țara Românească. Și luară cetăți multe, și prinseră pre craii vii și-i legară[...][16]

«А Птоломий и Филонъ две войводи да идатъ по сухо сазъ войска призъ Полша ляцкая да прэвзиматъ градуви и села и да беръть данъ многу ... а Птоломий войвода и Филонъ войвода привзеха по сухо Карьмская земля татарская и привзеха Влашка земля и БогданскаМ и привзеха земи многу и фанаха кралюви многу и връзаха ги ... »

*

Am socotit necesar să readucem în discuție problema celor *patru* (identificate pînă în prezent) *traduceri* în bulgărește ale *Alexandriei* românești (secvențe pline de semnificație ale raporturilor literaturii române cu literaturile balcanice), pentru că, în urma cercetărilor amintite mai sus, puțin accesibile cititorului român (chiar prezentarea semnată, în 1967, de G. Dancev, foarte utilă, a fost publicată într-o revistă — *Romanoslavica* — familiară mai mult specialiștilor[18]), au rămas destule aspecte ce își așteaptă clarificarea. Reluăm, deci, mai jos examinarea tălmăcirilor din românește ale *Istoriei lui Alexandru cel Mare*, încercînd — fără a izbuti peste tot — să mai luminăm (ajutați, firește, de fapte achiziționate între timp de știință) unele laturi ale chestiunii.

Prima traducere. În 1936, profesorul L. Miletici a editat, sub titlul Една българска Александрня от 1810 год.[19], o versiune bulgărească a celebrului roman «pseudo-istoric» după un manuscris aflat atunci în posesia lui Gheorghi Danilov (însemnări din manuscris arătau că respectiva carte intrase în familia proprietarului în urmă cu trei generații). Editorul a însoțit textul cu un cuprinzător studiu introductiv (p. 3-21) și cu o cercetare consacrată *limbii* acestei traduceri (p. 22-47).

A. *Traducătorul* (căci este într-adevăr vorba de o traducere din românește realizată — după cum aflăm din pagina de titlu — în 1810 [isprăvită probabil la 29 iunie]) a fost Pavel Hadjiski Banku hagi Kiriakov din Kalofer, persoană despre care izvoarele bulgare nu ne oferă alte amănunte. Transcriem această pagină de titlu:

«История Александрия, исписана и приведина изъ молдовлахийский изъ Влашки на македонски Болгарски езикъ, славно и похвално блаженной памяти вечная задунаиски булгаримъ Македонскои родотетель (Sic) Павелъ Хажиски Банку хажи Кирияковъ Калоферянъ, 1810 года, м(с)цъ іунъ 29».

(*Istoria Alexandria*, scrisă și tradusă din moldovalaha din Țara Românească în limba macedo-bulgară, întru slava și preamărirea veșnicei și fericitei pomeniri, de către un bulgar de dincolo de Dunăre, patriotul macedonean Pavel Hadjiski Banku hagi Kiriakov din Kalofer, 1810, luna iunie, 29[20]).

B. *Versiunea din 1810.* Deși nu apelează, în studiul ce precede ediția, la confruntarea textelor, este limpede că L. Miletici a supus tălmăcirea semnată de Pavel Kiriakov unei analize detaliate, comparînd versiunea bulgărească din 1810 cu ediția românească din 1809 a *Alexandriei* (după ce constatase că manuscrisul românesc din 1795, aflat la Sofia — vezi mai sus — nu-i putea fi de folos în identificarea izvorului, întrucît cuprindea o redacție prescurtată a romanului). Lunga listă de *«cuvinte bulgărești intrate în română»* (mai toate lexeme vechi sud-slave), pe care L. Miletici o întocmește (*studiul introductiv*, p. 11-20) dovedește că filologul bulgar străbătuse în amănunțime versiunea românească ce-i stătuse la dispoziție[21]. Și pe care o consideră *izvor al traducerii* lui Pavel Kiriakov. Informația lui L. Miletici era, însă, lacunară. În absența unor știri restrictive nu putem exclude din discuție edițiile *Alexandriei* apărute pînă în 1809[22], dat fiind că ele imprimau în succesiune același text (diferențele sînt de neluat în seamă)[23].

[16] În cazul ediției Sibiu, 1794 ne folosim de retipărirea din *Cărțile populare în literatura românească*, ediție de I. C. Chițimia și Dan Simionescu, vol. I, București, 1963, p. 31.

[17] *Ed. cit.*, p. 60 și 61.

[18] Iar succinta «rememorare» semnată de noi (*Post-scriptum* la *istoria «Alexandriei» românești*, în *Analele Universității București*. Seria Limbii și literaturii străine, XXIX, 1980, nr. 1, p. 79—83), nu-și propunea o analiză de detaliu.

[19] Textul romanului la p. 48—108.

[20] Vezi G. Dancev, *Traduceri ale „Alexandriei"*... p. 110—111.

[21] Procurată, după cum mărturisește, de la un anume Todor D. Plocev, care — la rîndu-i o achiziționase întîmplător de la un anticar sofiot (*op. cit.*, p. 8, nota 1).

[22] Adică: Sibiu, 1974; Movilău, 1796 (puțin probabilă utilizarea acestei ediții), ediția datată aproximtiv 1800—1809) (vezi Mihai Moraru — Cătălina Velcescu, *op. cit.*, p. 85.

[23] Iată, puse alături pasajele de început ale edițiilor 1794 și 1809;

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pe oricare dintre aceste ediții ar fi lucrat (și, repetăm, nu avem nici un motiv să restringem șirul posibilităților, limitîndu-ne doar la tipăritura din 1809[24]), Pavel Kiriakov (pe care profesorul Miletici îl bănuia a ști și ceva carte rusească) a dat o versiune în care înșiruirea românească este pertinentă. Eroul antic este numit aproape peste tot Александрꙋ și tot din versiunea românească provin formele Рѧм, Рѧмꙋл (*Roma*, în locul unui firesc Римъ), рѧмлѣкній, македонѣни, солунѣни, și altele[25].

Nu puține sînt și cazurile cînd textul bulgăresc confirmă «inițiative» ale traducătorului. L. Miletici a subliniat cîteva dintre ele (*op. cit.*, p. 9-10): reducțiile operate în «episodul Troiei», lexicul toponomastic de sorginte turcească, explicabil desigur (Анадолска зема pentru *Asia*, Богданско pentru *Moldova* etc.), numele calului lui Alexandru căruia i se zice Единорогъ (probabil sub influența rom. *inorog*, cuvînt utilizat în text), Зергиданъ și, o singură dată, Дочипалъ. În genere, în cadrul unei tălmăciri destul de libere, Pavel Kiriakov *extinde, adaugă*, produce *localizări* (ca în fragmentul pe care îl citățm mai jos) și introduce *lămuriri* în tonul unei relatări de factură colocvială (marcă acordată de numeroasele diminutive utilizate):

Ediția 1809 (p. 17—18)

«Iară într-acéia vréme era la ostrovul Dalfionului măiestrii făcute de lemn pre o roată și era acolo niște vitéji, și cine vrea să-și ispitească vitejia și norocul vitejiei din lume, acolo mergea și să lovilă cu acei viteji, de-l tăia, tăiat era, și-i lua calul, armele și ce era la el tot».

Traducerea bulgărească din 1810 (ediția citată, p. 52)

«И ва онузи време беши камъ Белое Море мясту и зовеши Далфинскии островъ. И направино беше тамъ прикачино едно колело на високое месту с майстории са какви. И тамъ имаши многу юнаци избраннии и са бияха на сабли и боздогани, и кой кому набииши, земиши му конятъ и оражиту и шо имаши при него сребро и злату и написваха му писмо и прославява гу слава далфинская.

«Alexandru auzi de acea roată, la ostrovul Dalfionului și mérse la Filip și zise: Filipe să mă lași să mă duc la ostrovul Dalfionului, să-mi ispitesc strișteа și norocul. Filip zise: Dragul mieu Alexandre, nu ți să cade ție să mergi la ostrovul Dalfionului, că ești încă prea tînăr de cincisprezece ani, acolo sînt viteji bătrîni. Alexandru zise: Să mă lași, Filipe, să merg acolo [...]».

Александрꙋ чу заради онува колэло далфинско и поиде до царя Филипа и поклони са отцу своемꙋ и рѣчи Моли ти ся, господинъ мои родитэлъ да пуснишъ своего Александра да поиде синъ твой в Далфинскии островъ да си испита честа сасъ далфинскии юнаци. Отговори царъ и ренн: О, миленкии мои Александре, ни са пада да идишъ Въ Далфинскии островъ, защо си ти още младъ на петнадесъ годянъ, а тамъ има юнаци стари и силни, дани загинишъ, сине мои Алэксандре. Отговори Александрꙋ и рѣчи: Господине мои и царю, аку ми ни пуснишъ, не щешъ веки да ма видишъ [...] ».

1794 (p. 1—2)

«Impărăția la răsărit în Indiia marele Por-împărat, și spre amiazăzi împărăția marele Darie împărat, iar Rimul împărăția Merlichie-împărat, și tot apusul cu toți crații. Și la Machedoniia era Filip-craiul, și preste Eghipet împărăția Nethinav-împărat, carele era filosof mare, și fermecătoriu, și vrăjitoriu, și cetitoriu de stéle [...]».

1809 (p. 1—2)

«Impărăția la răsărit în Indiia marele Por-împărat, și spre amiazăzi împărăția marele Darie împărat, iar Rimul împărăția Merlichie-împărat, și tot apusul cu toți crații. Și la Machedoniia era Filip-craiul, și preste Eghipet împărăția Nethinav-împărat, carele era filosof mare, și fermecătoriu, și vrăjitoriu, și cetitoriu de stéle [...]».

[25] Vezi L. Miletici, *op. cit.*, p. 9—10.

[26] Cifrele dintre paranteze trimit la paginile manuscrisului.

[27] Inventarul acestor construcții la L. Miletici. *op. cit.*, p. 42.

[28] *Ibidem*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Plusurile — plantate pe firul, recognoscibil, al narațiunii românești — sînt vizibile. Explicațiile de tip simonimic ori perifrastic constituie o altă sursă (foarte des folosită) a augmentării. Traducătorul pune frecvent la îndemîna cititorilor lexeme (termeni, denumiri) ori sintagme pe care le consideră marcate de un plus de accesibilitate sau construiește pur și simplu perechi sinonimice (unele pure exerciții de sintagmatică). Spre exemplu:
И раскриха житницити или ханбарити Іовови (174)[26], синови израилови сиречъевреите (41), подъимается, сиречъ подимаса и става царь (87), сине мой, той ти й отецъ и баща (9), Еги петъ градъ, дэтγ са зове тγрски Масъръ (47), чи й яку умянъ и разумянъ (74), и него славлю и почитамъ (85), Александъръ царь падъэмаэтся своимъ храбримъ войскомъ сиречъ излези царь Александъръ и тръгна сасъ сичка своя воиска (132,) кога бѣга человекъ от левъ асланъ (144) și altele[27].

În încheiere trebuie să spunem că examenul întreprins de noi confirmă justețea constatării pe care o făcea, în urmă cu mai bine de cincizeci de ani, L. Miletici: *«Este; clar că Kiriakov a tradus foarte liber și a parafrazat adesea, prin proprie intervenție, anumite expresii, care lui nu i s-au părut a fi destul de populare, repetîndu-le cu alte cuvinte, mai accesibile... În afară de aceasta, traducătorul a depășit litera originalului, introducînd explicațiile sale perifrastice și chiar anumite elemente lirice, concretizate prin diminutive...*[28].

A doua traducere. În 1947, profesorul Kiril Mircev semnala o altă traducere a *Alexandriei*[29], vădit diferită de cea din 1810 (editată de L. Miletici). Pe baza faptelor furnizate de text (în absența unor indicații precise)), cercetătorul bulgar a așezat această versiune (copiată în 1816 de un anume Pencio Dimov, preot din Sevlievo) în legătură directă cu un *original românesc*. Convins că manuscrisul pe care l-a descoperit la Mănăstirea din Troian este o copie (vezi mai jos *însemnarea* care sugerează această ipoteză), profesorul Mircev era de părere că originalul de pe care s-a făcut traducerea trebuie să fi fost aceeași ediție din 1809 ce atrăsese, cu cîțiva ani mai înainte, și atenția lui L. Miletici.

Manuscrisul Troian numără 128 file. Începutul textului lipsește, dar o însemnare de la f. 128 ne comunică atît numele copistului (și data prescrierii), cît și o prețioasă știre în legătură cu proprietarul izvodului după care se făcuse transcrierea:
«Сїа книга що са нарича на іме Александр ія исписах іа азъ по(п) Пенчо Димовъ синъ ѡ(т) Спаса попъ Хр(с)товъ синъ ѡ(т) Плѣвенъ и кои да ія чите да ричэ бгъ да му прости согрэшението и тогась бія(х) по(п) Пенчо на лета .кѕ., ѧ ѡ/ѕ»
(Această carte ce se zice pe nume Alexandria am scris-o eu popa Pencio, fiul lui Dimov, de la Spas, fiul lui popa Hristov din Plevna. Și cine o citește să zică: Dumnezeu să-i ierte păcatul Și atunci am fost [eu] popa Pencio de ani 26, 1816)[30].

Deși nu a avut la îndemînă *Alexandria* românească din 1809 (pe care lucrase Miletici) și a folosit doar fragmentele transcrise (uneori cu însemnate erori) de predecesorul său, Kiriel Mircev a demonstrat convingător dependența *versiunii Troian* de un original românesc (care

[26] Pornind de la utilizarea în comun a unui cuvînt-termen:
Ms. rom. din 1775 (Moldova), cu sigla K în clasificarea lui N. Cartojan
«Și merse la ezer un magheriu să *spele un pește pentru bucate lui Alexandru. Și peștele era uscat și după ce il pusă în apă. Iar peștele învie și fugi în apă...».*
socoteam — în articolul nostru din 1980 (p. 82—83) — că ar trebui inclusă între instrumentele de lucru ale lui Pavel Kiriakov și o versiune manuscrisă (de tipul celei copiate de Constantin Chiricean pe vremea lui Grigore Ghica Vodă). Notînd aici că în bulgară există cuvîntul *Márep «bucătar al unei mănăstiri»* > *Магерница «bucătărie mănăstirească»*, pentru care dicționarele indică o proveniență grecească (vezi L. Andreicin, L. Gheorghiev și alții, *Български тълковен речник* ed. III, Sofia, 1963, p. 386), introducem un semn de întrebare în legătură cu propria noastră ipoteză.

[27] Vezi Kiril Mircev, *Още една новобългарска Александрия от началото на* XIX в., în *Годишник на Софийския Университет. Историко-филологически факултет*, Sofia, 1946—1947, p. 3—44.

[30] Însemnarea și la G. Dancev, *Traduceri ale «Alexandriei»...*, p. 111.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

a putut fi, ca și în primul caz, ediția din 1809 sau una anterioară). *Românismele*, numeroase, sînt identificate cu exactitate (vezi *op. cit.*, p. 5—7), concluzia fiindcă, în comparație cu textul lui Pavel Kiriakov din 1810, aici avem de-a face cu o traducere mult mai exactă, mai apropiată de orriginal. Iată cîteva dintre exemplele asupra cărora s-a oprit Kiril Mircev:

Ediția 1809	*Ms. Troian*	*Traducerea din 1810*
—«Și-l blagosloviră popii și-i puseră numele Alexandru: grecește așă să chiamă, sîrbește izbran, iar rumănește mare, ales, că era mai ales decît toți».	«И го блогословиха поповете еленски и нарекоха му името Александро кажэіа[31] гречески, апа сарбски избран, а па влашки алесъ. Защото е избран ѡ(т) сичките».	[pasajul lipsește]
—«Asiia»	«Асийска земля»	«Анадолская земя»
—«Moldova»	«Молдова»	«Богданско»
—«haraci, haraciul»	«харач»	«дан»
—«Ducipal»	«Предучипал» (cu legarea, probabil, a prepoziției)	«Единорогъ», «зэргизанъ», «дочипал» (o singură dată)
— «să mă lași să mă duc la ostrovul Dalfionului»	«Далфионулуи»	«Далфински»

A. *Prototipul traducerii și traducătorul (traducătorii)*

Ziceam mai sus că profesorul Kiril Mircev socotea versiunea din ms. Troian (din care editează, în lucrarea citată mai sus, p. 16—43, primele 98 p.) a fi o copie realizată, potrivit trăsăturilor limbii, în partea de răsărit a Bulgariei.

Alte două manuscrise cuprinzînd *Alexandria*, intrate în fondurile Bibliotecii Naționale «Chiril și Metodie» din Sofia în anii 1924[32] și, respectiv, 1929[33], vor elucida — puse fiind în valoare de G. Dancev (*op. cit.*, p. 111 — 113) — chestiunile privind realizarea tălmăcirii, persoana traducătorului (traducătorilor), datarea transpunerii și izvodul de pe care a fost prescris manuscrisul descoperit de Kiril Mircev la Mănăstirea din Troian.

Însemnările din ms. nr. 1107 l-au convins pe G. Dancev (*op. cit.*, p. 113) că acest text reprezintă chiar *autograful* traducătorilor Spas Hristov și Lazar Dimitrov, doi bulgari de fel din Plevna, trăitori mai multă vreme în România (sosiseră aici prin 1810) și aplecați, cum vedem, către exercițiile literare. Cîteva luni le-a luat tălmăcirea pe care au făcut-o cînd se aflau la Caracal: „1813 месеца іуніе, 22, закачіх да я пиша и са сварши на ѡктоврје 2 день» *(1813, luna iunie 22, am început să scriu și am isprăvit în octombrie, ziua 2)*. Cei doi mai semnează într-un loc, criptografiat (decriptat: *«Spas Popov, fiul lui Hristo din Plevna. Lazar, fiul lui Dimitrov.iAm scris eu Spas cînd eram la Caracal»*[34]), dar manuscrisul i-a aparținut neîndoielnic lui Lazar Dimitrov, care se declară și autor al tălmăcirii:

Сіе Александрія на Лазара Пепелешоулу писа я ѡ(т) влашки язикъ на болгарскии. Който му я ѡ(т)крадне да я посвои саль тія да му ѡстане»

(Această Alexandrie este a lui Lazar Pepeleșul. Am scris-o din limba română în limba bulgară. Cine o va fura ca să și-o însușească numai de ea să aibă parte).

Un an mai tîrziu, în 1814, Spas Hristov și-a prescris propriul său izvod[35], în prezent

[31] Neînțelegînd, probabil, despre ce e vorba, Kiril Mircev a considerat că rom. *chiamă* кіамъ trebuie să fie жиамоs scris cu chirilice.

[32] Vezi M. Stoianov — Hr. Kodov, *Опис на славянските ръкописи е Софийската Народна библиотека*, vol. III, Sofia, 1964, p. 441, ms. nr. 1108.

[33] *Ibidem*, p. 440—441, ms. nr. 1107.

[34] Localizare confirmată de încă o notă de pe ultima pagină a manuscrisului: «И са исписа у Влашка зема у село Каракаль —
— *Și a fost scrisă în Țara Românească în satul Caracal.*

[35] *Ms. nr. 1107* (f. 1 r)
«История луи* на велики царь Александру на унуй време когито бэшэ на летото на свэта 5250 гудини ... .
Цар имаше на истукъ на Хинтъ та го зовеха Поръ на име, и на пладне имаше Другги царь, то го зовеха на име Дарје, щото беше на Персида градь [...] »

Ms. nr. 1108 (f. 10 r)
» История на велики царь Александру на ѡнуй време кугито беше на летото на свэта 5250 ·єси· години [...]
Царъ имаше на истукъ на Хинтъ та го зовеха на име Поръ царь, а на пладне имаше другги царъ то го зовуха ни име Дарје царь ... »

* Fraza românească «Istoriia lui...» îl surprinsese încă nepregătit pe traducător.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ms. nr. 1108 de la Biblioteca Națională din Sofia. Însemnările ne lasă să înțelegem că tălmăcitorii au fost Lazar Dimitrov și Spas Hristov[36], cel de-al doilea fiind copistul acestui izvod: «Сіе книжіца та са нарічa Александрія и са исписа ω(т) Спаса попь; Христова синь и я извадихме ω(т) влашки Мзікъ на болгарски; сасъ Лазара Димитровъ сінь кугіто бехме на Каракаль; 1814...“ *(Această carte se numește Alexandria și a fost scrisă de popa Spas, fiul lui Hristov. Și am tradus-o din limba română în limba bulgară împreună cu Lazar, fiiul lui Dimitrov, cînd am fost în Caracal; 1814...).*

B. *Alte copii ale traducerii din 1813*

De pe acest izvod prescris de Spas Hristov în 1814, tot în Caracal, s-a făcut copia descoperită de Kiril Mircev la Mînăstirea din Troian. Aceasta, la rîndul ei (presupunea Kiril Mircev, *op. cit.*, p. 9—10), a servit drept text de bază unui copist din zona Vrața, care, transcriind, a introdus unele particularități dialectale apusene. Cum K. Mircev ignora, în momentul stabilirii acestei filiații, existența manuscriselor 1107 și 1108, sîntem obligați ca, măcar ipotetic, să includem și izvoadele rămase de la Lazar Dimitrov și Spas Hristov (ori alte copii dependente de ele, pierdute apoi) între prototipurile copiei făcute în regiunea Vrața.

Acest manuscris, nedatat (dar posterior oricum anului 1816, cînd a fost realizat *manuscrisul Troian)*, pare a descinde totuși din cel descoperit la Mănăstirea Troian, căci profesorul Mircev a înregistrat și comentat o serie de erori pe care cele două copii le au în comun. Izvodul, descris în catalogul lui B. Țonev[37], sub numărul 773, are 42 file, traducerea Alexandriei (fragmentară) ocupînd primele 24 de file. Textul (care a suportat și unele «intervenții», ce aparțin copistului ori izvodului intermediar) se plasează indubitabil pe linia ce coboară din tălmăcirea făcută de Hristov și Dimitrov în 1813, la Caracal[38]. Citățm, în paralel, un scurt fragment:

Ms. Troian (ediția K. Mircev, p. 7—8)

«[...] азь ща ида на на войскя, а па ти дица не раждаш, куги са вариа ако та заваря без рожба, да сы испадена ω(т) моито цр(с)тво и веке да ни си са(с) мене. И са цалувах сла(д)ко и утиде Филипь краль на войскя сась воиската сы па царицата му Олимпиада беше хубава бе(з) краи, ала беше яалова и деца не правеше, и са чудеше за ту и що да стори, и беше грижна много [...]»

Ms. nr. 773 (f. 1r)

«[...] на войскя, а па ті деца нераждашъ, когі ся врна ако та завара бэз чедо, да сі испадэна ω(т) моето царство и вике да не сі сасъ мене. И ся цалувах слатко и ω(т)іде краль Філіпъ на войскя сасъ войската сі, а па царицата Олімьбіяда беше хубава като слицето, ала беше ялова и чеда не раждаше и ся чудеше какво да сторі и ся грізаше много [...]»

*

Aceleiași tradiții îi aparține — după opinia lui G. Dancev[39] — și versiunea bulgărească dintr-un codice miscelaneu aflat în Biblioteca Universității din Veliko Tîrnovo. Acefal, textul *Alexandriei*, care se întinde pe 115 din cele 203 file ale manuscrisului, a fost scris — pe la 1834 — de doi copiști, identificați de cercetătorul amintit a fi un anume popă Nedelko și fiul acestuia, Mihail, amîndoi din localitatea Sevlievo. Ipoteza unei anumite legături între versiunea Hristov-Dimitrov și acest text, conservat în prezent la Veliko Tîrnavo, nu poate fi pusă la îndoială, dar translarea pare a se fi făcut printr-un intermediar «modificator». Prezentăm mai jos un pasaj (din textul editat de G. Dancev, *op. cit.*, p. 130; ms. citat f. 2—3), comparîndu-l cu secvența corespunzătoare din ms. Troian.

[36] Și o altă adnotare, importantă pentru știrile cu privire la data și împrejurările în care cei doi bulgari din Plevna au ajuns în România, îi convoacă pe cei doi pentru funcția de traducător: «Ся книга що са нарічa на име Александрія и са исписа ω(т) влашкі язикъ на болгарски язикъ; и писа я Спасъ Поповъ Хрістовъ синъ; и ω(т) Лазара Димитров синь ω(т) Плевен; когіто седехме у каракалъ когіто ни прикараха московціте у Влашко, 810 м(с)ца апріл е .ке. минахме Дунава»

[37] B. Țonev, *Опис на ръкописите и старопечатните книги...*, vol. II, Sofia, 1923, p. 438, nr. 773.

[38] De altfel Kiril Mircev a utilizat această versiune pentru a completa lacunele din ms. Troian.

[39] Vezi G. Dancev, *Ръкописен сборник от началото на XIX в.*, în *Известия на Института за литература*, 1965, p. 129—134.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Ms. Troian (ed. cit., p. 118)

«[...] и вика единъ берберинъ та сы ѡбрасна брадата и мустаките и главата и са облече са(с) прости дрехи, излези нощe(м) ѡ(т) Масарь и утиде на эдно место у калето. И катѡ бега Иєтєнєвъ ца(р) ѡ(т) Мъса(р) и влезоха эрлиите у сараег му и го не намериха, ами намериха куруната му на стола и книга писана на софрата му и я прочето(ха) и много плакаха заради Нётєнев(а) и зэха та изьградиха эдинъ стол(п) и му иеляха лицэто Нетеневого и туриха му куруната на главата и книгата у раката и поди(р туп влезе Дарiа ца(р) у Маса(р) и го посвои и пакъ са варна на Персидъ [...]»

Ms. de la V. Tîrnovo (ed. cit., p. 130)

«И вика единъ билиберинъ, та си ѡбрасна брадата и мустакитэ и главата и са облёчэ са(с) прости дрехи, излези нощэ(м) ѡ(т) Масарь и утиде на едно место у калето. И катѡ бёга Нэ эневъ «И вика эдинъ билибэринъ, та си ѡбрасна брадата и мостакитэ, таизлеэи нощэмъ и ѡтиде на Филиповото казъ в МакидониМта. И с анаправи врачл дофторъ. И сэдэша на эдно место въ калэту. И така като пубэгна Нэтэнавъ царъ, този часъ влэзоха элриiтэ сараэт ...у и го нэ намэриха, ами сал ънамэриха куруната му на столат му и писаната книга и(а) софрат(а) му и я прочэтуха и многу плакаха заради Нэтэнэва. И зэха изградиха эдинъ столпъ и му изляха лицэту на Нэтэнэва и туриха му курумата на главата и книгата му въ ръката му. И подиръ туй влэзэ дария царъ в Масаръ и го посвои и пакъ са варма на Пэрсида».

Existența unor deosebiri este lesne de observat. Manuscrisul tîrnovean dă unele amănunte în legătură cu soarta lui Nethinav după părăsirea precipitată a Egiptului. «Adăugirile» nu se datorează însă copistului și această situație complică stabilirea filiației versiunii în discuție. Căci, despărțindu-se de textul «Hristov-Dimitrov-Troian», versiunea descoperită la Veliko Tîrnovo de G. Dancev se apropie, pînă la identitate, de originalul românesc:

Ms. de la Veliko Tîrnovo

«... та излези нощемъ и ѡтиде на Филиповото кале в Макидонията. И са направи врачъ дофторъ. И седеша на едно место въ калету».

Ediție românească din 1809

„[...] și eși noaptea din Eghipet și să dusă la Filipus cetate la Machidoniia, și să făcu vrăjitoriu doftor. Și șădea într-un loc în cetate" (p. 8).

Sigur că în acest caz este nevoie de o cercetare specială, care să introducă în analiză întreg textul tîrnovean (G. Dancev a editat doar 30 de rînduri, iar noi nu am avut încă posibilitatea să consultăm manuscrisul respectiv) și să aducă, poate, necesarele lămuriri cu privire la «izvoarele» acestei *Alexandrii*.

C. Traducerea și originalul ei românesc

Tipărind o bună parte (primele 98 p.) a textului *Alexandriei* descoperit la Mănăstirea din Troian (cu completări după ms. nr. 773 de la Biblioteca Națională din Sofia), Kiril Mircev a identificat marea majoritate a *românismelor*[40] ce colorează în chip particular limba acestei traduceri. Unele cuvinte românești intrate într-o tălmăcire vizibil dominată (în sensul «terminologic» și «onomastic» cu deosebire) de textul de bază nu au fost observate, iar în privința altora, nu multe, interpretările sînt eronate. Dar nu aceste scăpări dau nota generală a studiului foarte serios ce precede ediția.

Kiril Mircev și-a formulat concluziile privind izvodul original doar în temeiul foarte scurtelor secvențe (sintagme ori cel mult fraze concise) pe care le-a găsit în lucrarea lui L. Miletici din 1936. El nu a avut posibilitatea să întreprindă compararea traducerii cu presupusul original. Vom face noi, aci, acest lucru, prevenindu-l pe cititor că încheierea la care ajungea, în 1947, profesorul bulgar este absolut exactă.

[40] Cîteva din exemplele produse de Kiril Mircev (*op. cit.*, p. 5 și urm.); «удариха *тремпетата* и тупанитэ»; тіе ни знаятъ реда на бои и немат *реу ла*»; «ниясме едни хора *мишеле* каквото на види царството ти»; «и направиха *метерисъ* каде планината»; »и влезе Птоломеа са(с)ія *лунтрата* момци у и ѵтидэ на ѡстрова»; «да са б эш са(с) та тарсто заради *мош та* наша»

Și așa mai departe.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Iată, de pildă, pasajul ce descrie instruirea lui Alexandru Macedon (pasaj marcat și el de prezența elementelor românești), alăturat secvenței corespunzătoare din ediția 1809;

Ediția 1809 (p. 16—17)))

«Și-l luo Aristotel și-l învață carte, într-un an Psaltirea și Psalmii, și să mira voinicii de el, cum învăța tare și bine. Într-o zi merse Nethinav la Olimbiiada și zise: Împărăteasă Olimbiiado, să zici lui Alexandru să vie la mine să-l învăț filosofia mea, să vie seara la mine să-l învăț cursul planitelor, starea crugului, umbletul zodiilor, numerilor, themeliile și cetirea stelelor. Olimbiadei plăcu aceasta și chemă pre Alexandru și zise: Fătul mieu Alexandre, iată iaste acest filosof foarte mare, și cetitoriu de stele, și știutoriu de planete și de crugul ceriului, și mi-ar fi voia să în veți. Și zise mamă-sa: Sărută mîna lui Nea nav și Nethinav încă sărută pre Alexandru «[...]»

«Alexandru mersă la Ierusalim și auziră ierusalimlenii că vine Alexandru spre ei, și într-aceia vreme judeca Ierusalimul Ieremiia proorocul, și credea în Savaoth Dmnezen. Și făcură sfat: închina-să-vor lui Alexandru au nu să vor închina. Alexandru pusă tabăra aproape de Ierussalim și trimică carte la ierusalimleni: Eu, Alexandru, împărat preste toți împărații, scriiu voao ierusalimlenilor sănătate și viiață, și am luat Apusul tot și am venit și la voi, și vă zic să vă închinați mie și să-mi trimiteți haraciu și oaste pre aia, să fiți în pace pre moșiia voastră [...]» (p. 80).

Ms. Troian (*ed. cit.*, p. 20)

«[...] и го зэ Аристотелъ и го научи книга зе година салтирн и салмите и са чудеха другите момчета как са така научи тай лесно и скоро и добро. И у единъ денъ утиди Нетенавъ при маика му Олимпиада да рече(ш) Александр(а) да даде при метода го научa философията моя, да дохожда вечеръ при мене да го научa курсулъ и планитете и круговет(е) и темеля да чите и свездите. И на Олимпиада харе а туи и вика Александра и ум рече синко мои Александрэ, има тука единъ философъ т ърде ученъ и чэтникъ на звездите и знаи планитете и круговете, амі м е волthi да та научa и рече майка му да цалува раката даскалова и даскал му го цалуна и лицето [...]»

«Александро утиди на Иерусали(м) и чуха Іерусалимлэнэтэ чэ иде Александро на тэх и на туи време урисваше Іерема пророкъ на Іерусали(м) и вероваха Саваа бга и надравиха тіе дивань и рекуха далы да са поклони(м) и Александа(р) си тури орд ата близо при Іерусали(м) и проводи книга на Іерусали(м) азь Александ(р) на ца(р) на(л) сички царму ца(р) пиша вамь Іерусалимлэнэ здравэ и животъ и зе(х) западь сичкиять и додохъ при вазе и вамь думам да си поклоните мене и да проводитэ харача и воиска на гудината и бъдете мирин на мушята си ваша [...]»

Lectura versiunii românești și a traducerii bulgare ne scutește de orice comentarii.

Dan Horia MAZILU

(Continuare în numărul viitor)

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

PAUL VALÉRY ŞI POEZIA PURĂ ÎN DISCUŢIA PRESEI INTERBELICE DIN ROMÂNIA

Cînd a apărut, în 1970, placheta lui E. Cioran *Valéry face à ses idoles*, multă lume s-a întrebat de ce i se reproşau poetului, recunoscut de-acum ca autoritate necontestată a istoriei literare franceze, unele din criteriile poeticii sale, din concepţiile teoretice, formulate de el în perioada interbelică. Era numai neaderenţa lui Cioran la poezia şi la teoriile lui Valéry, sau această critică răspundea unor idei sedimentate cu timpul, o *«ripostă tardivă»* cum a fost caracterizată?

Comparînd obiecţiile escistului cu discuţiile ce s-au purtat în presa literară românească interbelică, e izbitoare asemănarea opiniilor sale cu cele expuse de unii dintre exegeţii români ai epocii, ce vizau adeseori lipsa de vibraţie şi autenticitate a poetului Valéry, exagerarea exigenţelor sale de luciditate şi autoobservare, exigenţe pe care le impunea oricărui creator de artă. Cioran lua parte astfel peste ani şi în alt context la discuţia despre «poezia pură» ce a pasionat comentatorii români în perioada interbelică.

Încă din 1926, imediat după cearta dintre abatele Brémond şi Paul Souday pe tema poeziei pure, identificată de primul cu o stare mistică, Paul Zarifopol declară că problema se înscrie ca o reacţie literară specific franceză. *«De la Mallarmé încoace, poezia franceză s-a pasionat furios şi categoric de muzicalitate»*[1] Explicaţia constă în *«monotonia fără seamăn a versificaţiunii lor, prozaismul groaznic al alexandrinului»*, ce a provocat *«acea disperată năpustire a literaţilor francezi la muzicalitate»*. Dar profitul teoretic pentru noi ceilalţi?, se întreba luînd o binevenită distanţă, Zarifopol.

Formula însăşi de *«poezie pură»* se cerea clarificată. *«Cînd Brémond vorbeşte de poezie pură, el vrea mai întîi să definească nu un gen ori un stil literar, ci o stare interioară specifică. El caută să explice ce fel de stare este aceea din care ia naştere expresia pe care teoria literară sau vorba de toate zilele o numeşte poetică»*. lămurea Zarifopol.

Tocmai în această căutare a definirii stării poetice se pare că îşi îndreptase Valéry întreaga lui capacitate teoretică. Interogîndu-l pe această linie, Vianu e printre primii exegeţi români ce doresc să-şi lămurească demersul valérian, demers ce pendula între filozofie (teoria cunoaşterii) şi estetică. Creatorul acelui celebru personaj, Mr. Teste, pe care Vianu îl numeşte *«tragică nălucă intelectuală a scriitorului»*[2] descoperă în urma unor încercări de urmărire a gîndului în actul său de cunoaştere, că la capăt se află *«groaza de a trăi»*. Dacă realitatea e *«ceea ce este»*, iar cunoştinţa *«ceea ce poate fi»*, atunci creaţia artistică se realizează prin nimicirea vieţii. Tot aşa sublinia Cioran: *«La conscience est une perpetuelle mise en question de la vie, la ruine de la vie»*. Vianu ajunge astfel la concluzia că estetica lui Valéry e *«antinaturalistă»*, dar poetul caută să zădărnicească scepticismul existenţial prin impunerea unor reguli ale jocului. Poezia va fi într-adevăr concepută ca o *«cufundare în curentul muzical al vieţii adînci sufleteşti»*, dar *«fugacitatea şi dezordinea stărilor lăuntrice pot fi înlocuite, printr-o faptă analogă artei, cu o stare de lăuntrică soliditate»*. Neoclasicismul lui Valéry e considerat drept *«una din formele de apărare ale sufletului modern»*.

Se va încerca o circumscriere a conceptului de *«poezie pură»* prin traduceri, chiar din poetica lui Valéry[3] în care se explică ţelul poetului modern: nu să speculeze, să fixeze sau să însufleţească o noţiune, ci să nască în noi o «stare» şi să ducă această stare la punctul desăvîrşitei bucurii. Poezie pură? se întreabă Paul Valéry, în interviul luat de Zoe Garténe: *«Înţelegem prin acest termen, poezia care ar rezulta din suprimarea oricărui element prozaic — şi element prozaic este orice existenţă în chip independent, orice poate exista fără ajutorul cîntecului — o limită spre care tinde poezia»*[4].

Ca şi Vianu care sublinia congenialitatea poeziei noi cu filosofia lui Bergson, foarte probabil pe urmele lui Thibaudet, Călinescu îl explică pe Valéry prin *«bergsonism estetic»*[5] lucrul în sine, pe care doreşte să-l cunoască poetul, ni se dezvăluie prin jocul pur al imaginilor răsărite din inconştient. Astfel, Valery, notează Călinescu, disociază poezia ca *«muzicalitate»* de orice *«element inteligibil»*, şi nu recunoaşte poezia filozofică a lui Vigny sau Lisle.

---

[1] Paul Zarifopol, *Poezie pură*, în *Adevărul literar şi artistic*, 1926, nr. 27.

[2] T. Vianu, *Arta şi sentimentul pesimist al existenţei*, în *Gîndirea*, 1927, nr. 10.

[3] P. Valéry, *Poezia pură (Variété)*, tr. de E. Protopopescu, în *Universul literar*, 1927, nr. 10.

[4] Adevărul Literar, 1928, nr. 399.

[5] G. Călinescu, *Paul Valéry*, în *Viaţa literară*, 1927, nr. 41.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Exemplele pe care le oferă însă poezia însăși a lui Valéry nu i se par criticului român a fi grăitoare pentru ilustrarea *«inefabilului»* și a muzicalității simbolice, ci din contra, ele fac evidentă luciditatea autorului.

Vladimir Streinu e mai tranșant, căutînd să delimiteze acele *«stări sufletești vagi»* așa zis muzicale, inconsistente, în care nu întîlnim gîndirea formulată. *«Poezia este spiritualitate pură aliată numai în auxiliar cu procedee de armonie»*, scrie el. Dispozițiile muzicale ale lectorului nu sînt provocate de stările sufletești muzicale ale poetului, ci de *«sunetul spiritualității»*[6].

În aceeași revistă, cîteva numere după aceea, Pompiliu Constantinescu dorește să vadă în efortul lui Valéry o reîntoarcere la sursele muzicale interioare ale poeziei. El ar desemna astfel valențele poeziei față de proză, atitudinea lirică (viziunea interioară) spre deosebire de viziunea externă a structurii prozaice[7].

Dedicîndu-i un serial de comentarii în *Adevărul literar* din 1929, Ioan D. Gherea observă stînjeneala sau neaderența publicului la *«obscuritatea»* lui Valéry. *«Dar Valéry e obscur, argumenta el, prin exces de precizie și prin ură de vag, deci o neclaritate diametral opusă neclarității simboliștilor»*. Dacă e să-i găsească lui Valéry o contradicție, aceea ar fi între *«pasiunea pentru rațiune și curiozitatea pasionată pentru jumătatea obscură a cunoașterii, atracția pentru adîncimile întunecoase ale fluxului conștient»*. În felul acesta, Gherea îi poate afla o formulă definitorie lui Valéry: *«poetul teoriei cunoștinței»*. *«Conștiința generalizată, pîndirea și goana după ezul pur, deziderатul logic al unicității, nu sînt toate acestea paradoxale și dramatice?»*, se întreba exegetul român.

Atitudinea circumspectă a criticilor români față de Valéry poetul și teoreticianul, lasă loc liber entuziasmului filozofului C. Noica, care crede într-un prim moment (1929), a fi identificat în el un mare gînditor. *«Ceea ce a dat, în definitiv, Valéry, este instaurarea demnă și cutezătoare a inteligenței în estetică. Tocmai prin starea de luciditate Valéry izbutește să atingă misterul artei permanente, ceea ce nu înseamnă durabilă, externă, înseamnă fixă»*[9]. Condiția de statornicie a artei e realizată, în viziunea lui Noica, numai prin inteligența ce se suprapunea vieții și îi dă stabilitate.

De altminteri, în loc să se clarifice, noțiunea de poezie pură capătă tot atîtea interpretări, cîți comentatori o vor analiza. Unii vor susține ariditatea și sterilitatea încercării de intelectualizare a liricei, de extirpare a emoției, a impurităților de simțire (V. Streinu, Dan Botta, O. Șuluțiu, Eugen Ionescu), alții vor fi înclinați să dea întîietate tehnicei, meșteșugului, prin acordarea unei mai mari importanțe cuvintelor (Ioan Pillat, P. Zarifopol, Șerban Cioculescu).

Zarifopol de altfel analizează poetica lui Valéry și din punct de vedere al unui anume scriitor român care *«se poartă și lucrează după dogma romantică a inspirației libere, a „dietii trăite", bătîndu-și joc de* pregătirea artistică și de tehnică». Restringerea *«sentimentului personal»*, aplicarea spre rigoarea matematicii, *«intelectualizarea emoției»*, cum îi spune Biberi, este o reacție împotriva cultului exagerat al spontaneității. Și Pillat crede că unul din caracterele principale ale poeziei moderne de la Baudelaire încoace, este deplasarea interesului de la polul etic (poezia rațională) la polul estetic (poezia pură). Ceea ce ne interesează acum, scrie Pillat, este *«armonia cuvîntului golit de înțelesul său rațional, dar păstrînd inefabilul, neexprimabilul sufletesc, care-i face magica sa puritate»*[10].

Apărător al lui Valéry, Șerban Cioculescu onorează în persoana poetului *«mediteraneanul și clasicul»*, apropiat de spiritul voltairian și nu de cel pascalian. *«Cînd cuvîntul său involuntar de „poezie pură" a stîrnit valuri de comentarii mistagogice provocate de pripeala abatelui Brémond, Valéry a ieșit din rezervă, declarînd că nu a înțeles să propage poezia subconștientului, a frumosului indiferent de sens și conținut, a delirului muzical»*, lămurește Cioculescu[11]. Ceea ce urmărește poetul francez este nu emoția, ci frumosul, *«ordonarea sensibilă a universului printr-o tehnică intelectualistă»*. Ca și Noica, Cioculescu îl apreciază pe gînditor, ale cărui scrieri sînt caracterizate drept *«un ospăț al intelectului»*.

O deosebită receptivitate față de poezia pură o manifestă și un poet precum Constantin Fîntîneru, ce publică în *Universul literar* din 1939 două articole: *Despre poezia pură* și *Vers și Obscuritate*[12]. Referindu-se la influența lui Mallarmé și a lui Valéry în poezia română, Fîntîneru constată că *«în jurul anilor 1930 s-au scris, la București, numai versuri ermetice»*. Po-

---

[6] V. Streinu, *Poezia de esență muzicală, Viața literară*, 1926, nr. 7, 8.
[7] P. Constantinescu, *Proză și Poezie, Viața literară*, 1926, nr. 14.
[8] I. D. Gherea, *Introducere la metoda lui Valéry, Comedia intelectuală, Obscuritatea lui Valéru Glose, Adevărul literar și artistic*. 1929, nr. 440—442; 449.
[9] C. Noica, *Valéry în Ultima oră*, 1929, nr. 241.
[10] I. Pillat, *Aspectele liricii moderne*, Gîndirea, 1932, nr. 4.
[11] Ș. Cioculescu, *Paul Valéry*, Vremea, 1931, nr. 211.
[12] C. Fîntîneru, *Despre poezia pură, Vers și Obscuritate, Universul literar*, 1939, nr. 34—35.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ezia pură ar fi semnificat la noi *«setea de absolut»*, *«necesitate interioară după un adevăr fundamental»*, deoarece formula ei premitea acest absolut. *«De la poezia pură*, notează exegetul român, *s-a așteptat totul, ca de la o realizare completă a spiritului, ca de la o sigură metodă de a dezlega enigmele existenței sau cel puțin de a le face inofensive»*. *«Erau unele din reperele cele mai sigure ale modernității nu obscuritatea, luciditatea, siguranța lexicului, ci și repudierea elocvenței, a recitării, a pasiunilor comune — „ce trop humain qui avilit tant des poémes". Plăsmuirea limbajului aduce după sine și realitatea gîndirii poetice»*, explică Fintineru, și în felul acesta *«grija de a găsi formula unică, de neînlocuit, a dat naștere la obscuritate»*.

Obscuritatea, iată o nouă obsesie a epocii, ce provoacă discuții și contestări, ce-și face partizani sau negatori. De fapt chiar cei care i-au admis poetica lui Valéry, nu l-au socotit un mare poet. Senzația de nerealizare, de neaderență se face simțită încă din comentariile Miei Frollo, care la apariția volumului *Charmes* (1922), ne dă o descriere revelatorie a senzației provocate de poezia lui Valéry: *«Te simți parcă dus printre ziduri reci, numai cu o ferestruică. O poezie ghețoasă, fără exuberanță. Ceva compasat, alambicat, abstrus*[13]*»*. E aproape aceeași impresie pe care o are Streinu cînd îl vede pe Mr. Teste făcut din *«iască și cremene*[14]*»*, sau Al. Philippide care în comentariul său despre Mallarmé consideră că Valéry nu mai are cu acesta decît asemănări superficiale de ton, iar poezia lui e *«un monument frumos, dar greoi, rece și sterp»*[15]. De altfel chiar Ion Barbu, la care unii au putut găsi asemănări cu Valéry, într-un interviu publicat în *Viața literară* din 1927, va declara[16]: *«Eseistul mi se pare mai important în Valéry decît însuși poetul Vrăjilor. Trebuie să ne mirăm totuși cum Valéry care proclamă autonomia Poemei față de celelalte genuri literare, desfășoară în versuri oblonul material al unei retorici abia răscumpărată de aurul din care e turnată»*[17].

Pentru Dan Botta, poezia lui Valéry se înscrie într-un cosmos de cristal, într-un clasicism suspendat în vid. Această stare de luciditate excepțională, de clarificare, poezia-exercițiu ce duce la obscuritate e de fapt, spune Botta *«un fel de naivă metafizică a formei dificile»*. O comparație între Valéry și Liszt îi definește drept *«clasicii unui extrem clasicism, vizitați de luminile intense și sterilizatoare ale rațiunii»*[18]. Pentru Valéry contează metoda, tehnica, el e incapabil de un fior. *«Luciditatea îți interzice inspirația»*, inspirație care e după părerea lui Botta un *«fenomen profund, orfic și impur»*. I se opune poeziei pure a lucidului Valéry, inspirația impură a unui *«cîntec liber și nesupus»*, lipsit, e adevărat, de perfecțiune formală, de formulă. *«Mărturisesc*, scrie Botta, *că teoria dificultății pentru dificultate mă întristează. A fi dificil, a obliga pe lectorii tăi la un efort ca să poată ajunge apoi la o bucurie mai intensă, înseamnă a te prevala cu abilitate, de stări exterioare operei tale, înseamnă a căuta efecte pe care nu le meriți. Singura dificultate posibilă e aceea pe care o presupune calitatea rară a supunerilor tale, natura excepțională a inteligenții tale, esoterismul culturii»*. Dan Botta însă nu-l apreciază nici pe teoretician sau pe eseist: *«Heraldul poeziei pure e decepția noastră cea mai interesantă»*. scria el despre *Variété, II; «fiecare pagină este plină de rare platitudini, expuse foarte frumos, într-un stil de hierofant, într-o poză de tălmăcitor de mistere»*.

Atît Holban cît și Blecher vor întreprinde o adevărată demistificare a legendei lui Valéry. Citind în cheie și analizînd poezia *La cimetière marin*[19], Holban ne demonstrează că dacă afli cîteva secrete biografice, dacă treci peste niște complicații gramaticale, înțelegi lesne că poetul meditează asupra veșnicului neastîmpăr al mării și al veșnicului repaos al morților. Poezia nu-ți va mai trezi nici o curiozitate. Dacă șarada se rezolvă, rămîne să-ți mai placă versurile. Valéry în felul acesta *«face o dogmă din a pune toată valoarea unui vers numai pe meșteșug»*. Holban întrebuința cuvîntul șaradă, Blecher îi va spune rebus. Simbolurile, ideile tip din poezia lui Valéry, organizate în chip de rebusuri intelectuale, *«inutila prețiozitate»*, vor apare în timp ca desuete, lipsite fiind de *«abandonul interior»*, de spontaneitate.

Categoric în părerile sale, Blaga îl califică pe Valéry drept un creator de *«surogate de mistere»*, sau *«mistere de laborator»*, produse prin înlocuirea unui obiect, dar nu adaugă nimic faptelor în sine, e un *«duplicat destinat să prefacă un obiect, oricum concret și de o claritate sensibilă, într-un fel de taină, prin mijlocul unei algebre de imagini»*. *«Il n'y a pas de pensée vivante, féconde, qui murde sur le réel, si le mot se substitue brutalement à l'idée»*, va comenta Cioran.

---

[13] Notă în *Viața nouă*, 1922.
[14] V. Streinu, *Cerebralii, Universul literar*, 1938, nr. 45.
[15] Al. Philippide, *Note despre Mallarmé, Universul literar*, 1942, nr. 25.
[16] *Viața literară*, 1927.
[17] *Viața literară*, 1927.
[18] D. Botta, *Spiritul cărților, Vremea*, 1930, nr. 109.
[19] A. Holban, *Din dificultățile poeziei lui Valéry, Vremea*, 1934, nr. 339.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Poate că aceste puneri la punct erau necesare în epocă, în special dacă ne referim la *«poeții de formulă»*, cum îi numea Streinu pe cei ce gravitau în zona influențelor valériene. Valéry devenise de acum, după remarca lui Emil Gulian, un criteriu *«care, ca și altele, depersonalizează poezia românească»*.

N. I. Popa avea dreptate în 1936, cînd scria pe marginea volumului III din *Variété* că *«Paul Valéry e pe punctul primejdios de a deveni un mit național»*, iar numele lui incită la un *«elogiu al snobismului»*[20]. Snobismul era o fațetă care îi frapase și pe N. Steinhardt[21] și pe Paul Zarifopol. Acuzator[22] neîndoielnic al snobismului valérian va fi cu precădere Al. Philippide. I-ar fi plăcut desigur caracterizarea lui Cioran: *«Cet amoureux de soi-même avait l'étoffe d'un extraverti»*. Pe snobi îi atrage la Valéry, scria Philippide în 1939, pe lîngă valoarea poeziei lui, și reputația de hermetism și de obscuritate, dar el n-a făcut decît să tragă foloasele învățăturilor lui Mallarmé: *«Poezia aceasta, cu o elocvență foarte abil dozată, cu o retorică strălucitoare și sigură, cu numai atît hermetism cît trebuie, cu elanuri cerebrale, fără emotivitate, foarte lucrată și foarte corectă, rezultat al unei premeditări de altfel vizibile, de-o muzicalitate într-adevăr minunată, în care toate resursele aliterației sunt întrebuințate cu măsură, poezia aceasta pe care admiratorii snobi o numesc de idei, crezînd că o înalță, dar uitînd că o poezie de idei nu există și că esența poeziei este gîndirea în imagini, poezia aceasta lucrată ca un discurs, care nu sugerează nimic altceva decît ceea ce spune în chip expres, nu deschide, cu toată strălucirea ei enigmatică, nici o poartă, spre nici un vis»*[23]. Și Cioran îi întregește parcă gîndul: *»Il dépossède le langage de tout mystère et de tout vigueur.*

Dar dacă unii admiratori, ca Păunescu-Ulmu, continuă să-l elogieze, conștiințele critice acuză o anume oboseală a scrierilor lui Valéry. Noica e decepționat de volumul III din *Variété*: *«e ceva obosit, scrie el, ceva care începe să semene a manieră. E, poate, scrisul cel mai lipsit de speranțe din lumea culturii noastre europene»*[24]. Admirat ca gînditor în 1929, lui Valéry i se contestă acum originalitatea gîndirii: *«Gînditor prea original nu va fi fost Valéry niciodată»*, conchide Noica. Șuluțiu e în consens cu Noica, vorbind despre același volum III, Valéry nu e nici filozof, nici gînditor, doar un *«admirabil poet al gîndurilor»*[25]. Polemizînd cu aceste gînduri, Șuluțiu consideră că poetul francez greșește cînd nu admite înțelegerea poeziei, ci numai simțirea ei, deoarece starea poetică nu e creată exclusiv de formă, ci de felul cum într-o anumită formă sînt transmise anume idei sau anumite stări de suflet.

Pentru Eugen Ionescu, poezia pură este un pleonasm, un curent literar, *«o tentativă de a se izola, de a deveni ca Mr. Teste, narcișii intelectuali»*[26]. Valéry e un fals poet ermetic, construind bariere exterioare, dar chiar și așa, Ionescu consideră că *«inefabilul nu epuizează semnificația poeticului»* iar între proză și poezie nu sînt diferențe de natură, ci *«de grad, de intensitate»*. Ca și Călinescu, Ionescu îl acuză pe Valéry de a scrie o poezie didactică, discursivă, în care prezintă și dezvoltă teoreme filozofice.

Spre sfîrșitul plachetei sale Cioran nota: *«La postérité lui a donné raison dans le domaine des considérations et des prévisions politiques»*. Într-adevăr, gîndirea politică a lui Valéry a avut deseori valoare de simbol. În 1939, în preajma războiului mondial, Mihai Niculescu, ca odinioară Cioculescu, subliniază valoarea gestului valérian, care *«crede și mai scrie, în atmosfera ideilor din Europa zilelor noastre, că valoarea unei civilizații se judecă după ideea pe care și-o face despre om, lăsînd să se înțeleagă că personalitatea înseamnă conștiința liber consimțitoare»*[27]. La întrebarea lui Teste: *«Que peut un homme?»*, Valéry sugerează că ești om *«prin libertatea verbală și imaginativă a spiritului»*, valoarea artei fiind deci de exercițiu și de limpezire a spiritului.

Deși discuțiile mai continuă, cu referiri la poezia pură, și după momentul 1944—1945, ele se vor închide de la sine, cînd se va pune pe primul plan problema artistului cetățean și a abolirii *«turnului de ivoriu»*. Radu Stanca, dorind resurecția unui gen ca balada, deplînge invazia purismului, poetul purist, spune el, a aruncat la coș *«sensurile ideatice, conținuturile abstracte sau concrete»* și *«a luat purul drept neant»*[28]. Ruperea de realitate era sancționată într-un moment istoric în care tocmai realitatea invada toate domeniile activității umane, iar *«cerebralismul pur»* devenea un fenomen de criză, *«o castrare a realității»*[29].

---

[20] N. I. Popa, *Variété, III, Însemnări ieșene*, 1936, nr. 19.
[21] N. Steinhardt, *Admiratorii domnului Valéry*, *Revista Burgheză*, 1934, nr. 1.
[22] P. Zarifopol, *Valéry și problema pariziană*, *Adevărul literare și artistic*, 1928, nr. 410.
[23] Al. Philippide, *Paul Valéry și snobismul literar*, *Viața Românească*, 1939, nr. 4.
[24] C. Noica, *Leonardo și filozofia lui Valéry*, *Vremea*, 1936, nr. 453.
[25] O. Șuluțiu, *Valéry Variété. III. Adevărul literar și artistic* 1936, nr. 443.
[26] E. Ionescu, *Paul Valéry, hermetismul și poezia pură*, *România literară*, 1933, nr. 44.
[27] M. Niculescu, *Paul Valéry, Universul literar*, 1939, nr. 7, 8.
[28] R. Stanca, *Resurecția baladei*, *Revista Cercului Literar*, 1945, nr. 5.
[29] Petre Negru, *Pretext la Valéry*, *Orizont*, 1945, nr. 2.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

La moartea lui Valéry, în 1945, N. Steinhardt descrie cu uimire funeraliile naționale pe care Franța, ca omagiu, i le acordă poetului poeziei pure, ce nu fusese nici *«un luptător și nici un scriitor popular»*[30]. De bună seamă, conchide el, *«Republica franceză ține să se închine în fața spiritului ca atare, cînd e curat și înalt»*.

Mihaela ȘCHIOPU

[30] N. Steinhardt, *Omagiul Franței către Paul Valéry*, *Revista Fundațiilor Regale*, 1945.

STRINDBERG ȘI BLOK (II)

4.

Sfera de imagini și gînduri ale lui Blok legate de Strindberg și-a aflat întrupare artistică în poezia sa, *O femeie*, datată august 1913 și închinată *Memoriei lui August Srindberg* (III, p. 149-150).

O, cîte chinuri am trăit,
Și cum mi-am mai dorit sfîrșitul...
Dar mîinile n-au îndrăznit,
Trăind — adînc mi-au brăzdat chipul...

În primăvară rătăcind
În cimitir ling-un mormînt am stat.
Atunci avui un tainic gînd:
Să-i spun ce-n viață-am îndurat!

Flori scumpe mie am adus
În trist amurgul violet...
Dar cineva, pe gînduri dus,
Mă urmărea, pășea încet.

Și cînd privirea-i fără de nume
Văzui, părea atît de concentrat...
Eh, sînt, deci, singură pe lume!
Și drumul mi l-am continuat.

Cum? oare milă i-am trezit?
Sau i-a plăcut, așa-n departe,
Chipul meu trist și obosit?
Sau fuge de singurătate?

Nu, ochii să-i închid acum.
E chipeș, e mîhnit; și doară
N-aș vrea deodat' să-și facă drum
Acea tristețe solidară...

Totuși îl simt; și iau aminte
Cum s-a apropiat; pripită
Mînia-și caută cuvinte
Și să-l resping sînt pregătită.

Cînd, parcă gîndul îmi ghicí,
El a șoptit îndurerat:
„O, nu vă speriați. Aci
Copilul meu e îngropat".

Atunci cerutu-i-am iertare
Și tristă capul am plecat;
Iar el, redîndu-mi florile, mai tare
Mi-a zis: „Buchetul ați uitat".

„Spre amintirea întîlnirii noastre
Copilului aci am să le las"...
„Mai necesare sînt singurătății voastre"
A spus el rece, cu un tainic glas.

Da, recunosc greșeala-mi inabilă,
Dar... pîn'la moarte n-am să pot ierta
Zîmbetul lui condescendent de milă,
Privirea îndelungă-n urma mea! *

Nilsson observase că poezia este apropiată nu numai de atitudinea lui Strindberg față de femeie, dar și de motivul cimitirului, caracteristic pentru creația tîrzie a scriitorului suedez. În legătură cu aceasta el a amintit de o schiță a lui Strindberg unde este vorba de întîlnirea cu o femeie în cimitirul din Montparnasse[19]). Mai tîrziu, D.M. Șaripkin a observat într-unul din articolele sale despre Blok și Strindberg că poezia amintește de *Schițele de cimitir*, care formează parte din *Inferno* (atît de atent citit de Blok), și a citat cîteva fragmente din această lucrare, texte apropiate de poezia lui Blok[20]). Înainte de toate trebuie să remarcăm că și la N. Nilsson și la D.M. Șaripkin este vorba de aceeași lucrare, pe care Strindberg a scris-o la Paris în limba franceză (ca și *Inferno*) și a publicat-o în 1896 cu titlul *Etudes funèbres* în *Revue des Revues* (15 iulie 1896). În anul următor traducerea suedeză *På kyrkogården* a fost inclusă în volumul lui Strindberg *Tryckt och otryckt IV*. În versiunea inițială franceză a lucrării *Inferno* eseul *Etudes funèbres* a fost inclus integral, iar în versiunea suedeză din 1897 a romanului Strindberg s-a limitat doar la mențio-

* Versiunea românească îi aparține lui M. D. Bălșanu.

[19] Nilsson N. Å., *Op. cit.*, p. 42. Datarea menționată aici nu poate fi reală, întrucît schița fusese deja publicată în iulie 1896. Despre textele publicate anterior de Strindberg în presa pariziană, vezi: Ahlström S., *Strindbergs erövring av Paris, Strindberg och Frankrike 1884—1895* (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in history of Literature, 2) Stockholm, 1956, p. 223, 232, 268.

[20] D. M. Șaripkin D. M., *Blok și Strindberg*, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

narea textului suedez al eseului, publicat în acea vreme, și a rezumat în două cuvinte conținutul schiței «care demonstrează că atunci cînd mă copleșesc singurătatea și suferința mă reintorc la o înțelegere neclară a Divinității și a nemuririi »[21]). Brandell, cunoscutul cercetător suedez al *Infernului*, consideră că această modificare a fost favorabilă romanului, întrucît eseul *Etudes funèbres* se deosebește stilistic de restul textului[22]). Brandell consideră această lucrare din creația lui Strindberg ca singura apropiată de poetica simbolismului francez[23]). Un neîndoielnic interes îl reprezintă faptul că tocmai acest text poetic simbolist din proza lui Strindberg a atras atenția lui Blok, care l-a citit în traducerea rusească (elaborată din franceză) și nu în versiunea suedeză.

Cităm acele fragmente din *Schițele de cimitir*, care se apropie cel mai mult de poezia lui Blok, inspirată de ele: «Odată, într-o dimineață de iunie, am văzut o femeie tînără, care se plimba în sus și-n jos pe aleea principală. Pe chipul ei nu se citește suferință, ea, se pare, așteaptă pe cineva, și privirea ei neliniștită este ațintită către intrarea principală, pe unde intră atîția oameni, ca niciodată să nu se mai întoarcă. O întîlnire ratată, și nu tocmai plăcută din punct de vedere al locului, mă gîndesc eu, și ies din cimitir. În dimineața următoare am întîlnit-o din nou. Era îngrozitor! Privea spre stradă, mergea înainte și înapoi, se oprea, își încorda auzul, aștepta. Am văzut-o în fiecare zi. Devenea tot mai palidă; suferința îi înnobilase chipul. Ea așteaptă, dar el tot nu vine. Treburile m-au silit să plec departe pentru cinci săptămîni. Întorcîndu-mă, am uitat de tot. Merg din nou la cimitir și pe aleea principală zăresc femeia părăsită. Trupul ei slăbit se contura pe o cruce, ca și cum ar fi fost răstignită: O crux, ave spes unica! Apropîndu-mă, văd pe chipul ei urmele destrămării, apărute în acest scurt răstimp. Îmi pare că zăresc sub un mut lințoliu alb un trup ars de curînd lacrematoriu. El mai există încă, totul îți mai dă impresia unui chip omenesc, dar se simte deja cenușa, totul este cu desăvîrșire neînsuflețit. O, credeți-mă, ea se dezvăluia în suferința ei copleșitoare! Culorile mantoului ei se decoloraseră de soare și ploi, petalele florilor de pe pălărie se îngălbeniseră, chiar părul își schimbase culoarea. Ea îl aștepta zi și noapte! Poate e nebună? Da, este victima unei nobile nebunii: „iubirea!" În zadar aștept îmbrățișarea, care să trezească în ea o nouă viață, și totodată și o nouă suferință. Și așa, treptat, ea moare »[24])...

În afara acestui fragment din *Schițele de cimitir*, a cărui semnificație pentru compararea cu poezia lui Blok a fost deja menționată în articolul lui D.M. Șaripkin, trebuie neapărat avut în atenție și un alt fragment, important pentru înțelegerea aceleiași poezii. În acest al doilea fragment din *Schițele de cimitir*, după părerea cercetătorilor creației lui Strindberg, apare distinct atracția lui pe de o parte pentru învățăturile buddiste despre «sufletul» plantelor[25]), pe de alta pentru ipotezele științifice despre existența în plante a unui oarecare echivalent psihic cu activitatea animalelor și a omului. În aceasta ei văd expresia cea mai fericită a preocupărilor lui Strindberg pentru științele naturii, în concordanță cu ipotezele cunoașterii contemporane[26]). În *Schițele de cimitir*, polemizînd cu obiceiul aducerii de flori la mormînt (tradiție mai veche — cum se știe astăzi — decît Homo sapiens), Strindberg scria: «Trecînd pe lîngă mormîntul lui Banville, mă întreb de ce prietenii răposatului l-au împodobit cu trandafiri și iasomie. Dacă aceasta a fost dorința lui, atunci știa el oare că ptomainele miros a trandafiri, iasomie și mosc? Nu știu, dar mi se pare că sîntem mai înțelepți cu cît știm mai puțin.

Și, în general, pentru ce toate aceste flori pe mormînt? Florile, aceste cadavre vii, cu viața lor imobilă, care nu se luptă cu nimeni, mai degrabă suferă, decît dăunează, ele care se iubesc una pe alta cu o dragoste senzuală, se înmulțesc pașnic și mor cu docilitate. Ele sînt ființele supreme, care îndeplinesc învățătura lui Budda: să nu dorești nimic, să înduri orice și să te închizi de bunăvoie în tine însuți. Poate de aceea înțelepții hinduși imită existența pasivă a plantelor și renunță la orice fel de contact cu lumea exterioară, indiferent prin ce mijloc: gest, privire sau cuvinte.

Odată, un copil m-a întrebat: „De ce florile frumoase nu cîntă ca și păsările?"

„Ele cîntă", i-am replicat, „numai că noi nu le auzim" »[27]).

---

[21] «min studie *På kyrkogården* (intagen i *Tryckt och otryckt*, 1897) som visar hur jag under ensamhet och lidanden återföres till ett svävendo begrepp om Gud och odödlighet», Strindberg A., *Inferno*. — Samalde skrifter, d. 28. *Inferno och legender*, Stockholm, 1918, p. 35.

[22] Brandell G., *Op. cit.*, p. 224—225.

[23] Brandell G., *Op. cit.*, p. 215—218.

[24] Strindberg A., *Opere complete*, vol. 2, *Infernul*, Moscova, 1909, p. 63—64. *Traducerea lui Pavel Kiriakov*

[25] Brandell G., *Op. cit.*, p. 94, 174, 187.

[26] Brandell G., *Op. cit.*, p. 167—168.

[27] Strindberg A., *Opere complete*, vol. 2. *Infernul*, p. 67—68 (în articolul lui D. M. Șaripkin acest fragment nu este comparat cu poezia lui Blok).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Se pare că motivul copilului și cel al buchetului de flori pe care bărbatul îl dă înapoi femeii, care așezase buchetul pe mormîntul copilului din poezia lui Bolk, a putut fi inspirat de fragmentul citat. În poezie este modificată motivația apariției bărbatului la cimitir, pe care Bolk în textul închinat lui Strindberg a vrut intenționat să-l diferențieze de persoana lui Strindberg. În scrisoarea din 26 mai 1912 către Andrei Belîi despre moartea lui Strindberg, Blok a scris: «Drumul la cimitir este traseul obișnuit al lui Strindberg pentru plimbările de dimineață pe parcursul a multor ani (descris, de asemenea, și în *Singurătate*)» (VIII, p. 390). Cunoscînd această particularitate din viața lui Strindberg din ultimii zece ani, Blok nu a dorit s-o includă în poezia sa. Eroul său este diferit de Strindberg, este prezentat în afara unor posibile asociații biografice. Apariția bărbatului la cimitir în poezia *O femeie* este motivată prin faptul că acolo este îngropat copilul lui. Dimpotrivă, în ceea ce privește femeia, Blok urmează îndeaproape motivul din *Schițele de cimitir*. Dar la Strindberg povestirea se întrerupe (la plecarea bărbatului) și se reînnoiește în momentul în care femeia, din cauza suferinței, devine de nerecunoscut. Această dezvoltare a subiectului lipsește în poezie. Femeia la Blok, spre deosebire de Strindberg, deși suferă, nu se schimbă într-atît ,încît să devină obiectul compasiunii autorului și cititorului. «Surîsul condescendent» al bărbatului privind în urma femeii este introdus de Blok în finalul poeziei. *Schițele de cimitir* sînt scrise în forma unui poem în proză, în care faptele relatate sînt trăite; femeia este prezentată ca văzută de autor. La Blok, dimpotrivă, poezia este scrisă în numele femeii și chiar descrierea înfățișării ei (în parte coincide în detalii cu cea strindbergiană) este făcută tot prin cuvintele ei: «Trăiesc cu chipul îndurerat». Atrag atenția concizia accentuată și precizia descrierii din cuvintele personajului feminin. Vorbind despre spectacolul de la Terioki din vara anului 1912, unde Liubov Blok a jucat unul din rolurile principale[28], Blok scria mamei: «Liuba a citit în fine cu o voce puternică și ca sunet și ca expresie, care se potrivea limbajului lui Strindberg. Auzind pentru prima oară această voce pe scenă am rămas uimit: simplitatea era dusă pînă la dimensiuni uluitoare: viața sufletului era convertită în limbajul formulelor matematice». (VIII, p. 398). Se poate presupune că simplitatea premeditată, în care este expus subiectul poeziei *O femeie* într-o oarecare măsură corespunde acestei receptări de către Blok a dramaturgiei lui Strindberg. Deși Blok și-a ales în calitate de punct inițial al poeziei închinate memoriei lui Strindberg acea încercare în proză în care își află ecou simbolismul francez, nu mai puțin în varianta lui Blok pe tema strindbergiană există cîteva rînduri, care amintesc poetica versurilor sale timpurii simboliste, ca, de exemplu, distihul final din strofa a treia.

Flori scumpe mie am adus
În trist amurgul violet...
Dar cineva, pe gînduri dus,
Mă urmărea, pășea încet.

Deși versul al treilea [din original], «No kto-to hodit, hodit mimo», luat separat, ar putea fi întîlnit în creația timpurie a lui Blok, detaliile dezvăluite treptat din strofele următoare, în care «cineva» este înfățișat în calitatea unui bărbat bine definit, sugerează prezența unei alte poetici. Versul următor [în original] «I vzgliadîvaet na menia» (cu schema ritmică ∪/<-∪-∪/-/∪< se caracterizează prin aceea formă de iamb (rară pentru versul rus clasic din secolul al XIX-lea), în care cuvintele de mijloc sînt neaccentuate, formă ce definește poeziile celui de-al treilea volum, *Iambii* (începînd cu primul catren) și *Răzbunarea*. Această formulă ritmică introduce și începutul confruntării dintre cele două personaje: «No čuvstvuiu: on za

[28] Referitor la rolul lui Blok ca organizator al seratei Strindberg și la participarea lui în pregătirea spectacolului Strindberg din Terioki vezi: Piast V., *Amintiri despre Blok*, p. 44; Idem, *Întîlniri*, p. 239—241. Vezi, de asemenea, însemnările lui Blok (VII, p. 146, 150—151, 154—155; VIII, p. 395); Verighina V. P., *Amintiri despre Alexandr Blok, Însemnările științifice ale Universității de Stat din Tartu*, seria 104, Tartu, 1961, p. 352—355; Rudnițki K., *Regizorul Meyerhold*, Moscova, 1969, p. 153. Presupunerea, exprimată mai sus, că prima scenă a piesei *Crimă și crimă* (în traducerea rusească: *Vinovații nevinovați*) putea de asemenea să influențeze poezia lui Blok prin însuși locul unde se petrece acțiunea (curtea bisericii: Nilsson N. Å., *Op. cit.*, p. 42; Șarîpkin D. M., *Blok și Strindberg*, p. 91) nu se susține: Blok își amintea că «acțiunea se petrece în biserică» (VIII, p. 398). În suedeză kyrkogärd (cuvînt din componența titlului *På kirkogård* — *Schițe de cimitir*) are două sensuri — «curtea bisericii» și «cimitir». Traducătorul piesei (și după el și regizorul spectacolului — Meyerhold) a ales primul sens. Dar din fragmentul citat în articolul de față din scrisoarea lui Blok către Andrei Belîi despre plimbările lui Strindberg prin cimitir reiese că Blok își amintea nu piesa, ci *Singur* a lui Strindberg, citit de el cu atenție, fapt ușor vizibil din notele lui Blok consemnate pe versiunea rusească a acestui text.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

plecami» (schema ritmică: U≺U-/-/U/-/U≺U), unde «on» [el] ca silabă metric neaccentuată duce la o deformare de ritm a versului). Numărul versurilor de acest tip în poezie (2 din 44, adică 0,05) corespunde ritmicii creației tîrzii a lui Blok.

Poezia este construită pe alternanțe dintre monolog, unde în numele femeii — personaj sînt exprimate trăirile ei (primele 7 strofe) și dialog (următoarele 3 strofe). Ultima strofă este scrisă din nou în numele femeii. În partea de dialog se simte deosebit de intens începutul dramaturgic al poeziei, consonant cu structura textului lui Strindberg, care l-a impresionat pe Blok prin simplitate.

5.

Simplitatea accentuată, care caracterizează și stilul și construcția poeziei închinată memoriei lui Strindberg, este considerată de Blok în articolele sale despre Strindberg ca însușire esențială, ce-l apropie de el și de întreaga literatură rusă: «Privesc la acești umeri munciți, la capul nesupus și la chipul de martir și îmi vine să-l numesc pe marele suedez simplu: „bătrînul August". Această frunte înaltă și încăpățînată, aceste sprîncene încruntate, acest nas de om „simplu", muncitor, această privire îndîrjită a ochilor severi, în fața căreia, se pare, ar trebui să amuțească tot ce e mărunt, necinstit, tot ce nu e în stare să spună un hotărît „da" sau „nu"... Întreagă această atitudine este atît de neprețuită și atît de infinit apropiată nouă: poate nimănui nu le este atît de dragă și necesară ca rușilor, îndeosebi scriitorilor ruși» (V, p. 463). În caracterizarea laconică și profundă făcută de Blok lui Strindberg există o observație semnificativă și pentru înțelegerea poeziei analizate, unde Blok s-a bazat pe experiența artistică a lui Strindberg: «totul în el era neobișnuit, printre altele, el știa să fie un artist „în afara formei"» (V, p. 468). În articolul *În memoria lui Strindberg* Blok îl prezintă înainte de toate ca democrat: «Cu adevărat, el este democrat, el ne mobilizează pentru fapta imediată, iar moștenirea imensă lăsată de el este tuturor accesibilă, aproape fără excepție» (V, p. 468). Sub influența lui Strindberg Blok formulează în această perioadă ideea preferinței pentru om în detrimentul artistului. Vorbind despre Strindberg ca despre «bărbatul măreț», Blok continua: «poate în viitor viața va șterge unele asperități ale acestui tip de bărbăție, pînă acum superior, dar trăsăturile lui sînt pentru noi fascinante pentru că îl desemnează pe Strindberg și ca artist. Adică vreau să spun că: Strindberg în timpul vieții lui, acum sfîrșită, a fost și un mare artist. În existența lui viitoare el va fi numai om și lucrul acesta va fi și mai minunat» (V, p. 467). Vorbind despre importanța lui Strindberg-omul, Blok sublinia cît de mult înseamnă pentru completarea acestui portret interesul lui Strindberg pentru știință: «Strindberg a fost și va fi dascăl pentru mulți încă vreme îndelungată. Omul, care a întrunit în sine atîtea concepții, omul, care a nutrit o dragoste nobilă pentru cea mai curată și dezinteresată știință, pentru știința despre natură, omul, care el însuși a făcut descoperiri în acest domeniu, — oare poate el să nu fie dascălul nostru» (V, p. 468). Dimensiunile activității lui Strindberg-savantul au devenit vizibile de abia după publicarea operelor sale științifice, în care sînt incluse lucrări nu numai despre științele naturii, dar și cultural-istorice[29]) și lingvistice[30]) (tendința ultimelor amintește acele încercări de comparare a diferitelor limbi pentru aflarea trăsăturilor comune, subiect care preocupase minți luminate ca cea a lui Leibniz). Blok n-a ocolit și acea zonă a pasiunilor lui Strindberg, care, cum socotea el, putea să nu se păstreze pentru generațiile viitoare: «E adevărat, în acest laborator uriaș, ticsit de cărți, instrumente și retorte de sticlă, pe dinafară posomorît, dar în interior vesel și străbătut de un soare prăfos, se află într-un colț tainic o carte, nu la îndemîna oricui, un volum Swedenborg. Desigur, nu e nimic de speriat în faptul că un oarecare școlar mai tînăr va vedea în acest volum numai „ciudățeniile" tovarășului mai virstnic. Pe Strindberg multe nu-l sperie, care

[29] Strindberg A., *Samlade skrifter*, D. 4, Kulturhistorika studier, Stockholm, 1912 (ultimul articol este și el închinat problematicii lingvistice).

[30] Strindberg A., *Samlade skrifter*, D. 52. Språkvetenskapliga studier, Stockholm, 1920. Preocuparea pentru scrierea hieroglifică, reflectată în lucrările prezente în partea a doua din acest volum, este caracteristică pentru acel tip de organizare psihofiziologică, care în termeni actuali poate fi numită «emisfera dreptă» (vezi Ivanov V. V., *Par și impar. Asimetria creierului și a sistemului de semne*, Moscova, 1978, p. 64—65; *Ibidem*, p. 35, despre stilul lui Blok). De aceasta ar putea fi legată și utilizarea limbilor străine (și a cuvintelor străine) de către Strindberg, vezi Lind-af-Hageby L., *August Strindberg*, Londra, 1927, p. 86; Claussen C., *En Digterskjaebne. August Strindberg. En biografskpsykologisk skitze*, Christiania, 1913, p. 117. Problema previziunilor lui Strindberg (vezi Lind-af-Hageby L., *Op. cit.*) în acest plan poate prezenta interes pentru observațiile referitoare la trăsăturile cunoscute ale ambidecstrilor: Dobrohotova T. A., Braghina N. N., *Asimetria funcțională și psihopatologia lezionilor pe emisferele creerului*, Moscova, 1977.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pe al lui, chiar și pe dascălii, i-ar îngrozi, pentru că el este... „democrat"» (V, p. 468—469). Ideea este exprimată un pic altfel în prima redacție a articolului: «Cu ce trăia bătrînul August, ce gîndea el, — totul era avuția publicității, el nu-și ascundea sufletul, dar este adevărat că există în acest laborator un colț tainic, unde se află un vechi volum uriaș de Swedenborg. Dar cel ce pătrunde aici, va simți singur că nu trebuie să se atingă de această carte, pînă ce nu va cunoaște multe din peregrinările sufletului măreț al stăpînului laboratorului. Trudiți, camera e liberă, dar cartea lui Swedenborg să stea deocamdată nedeschisă; prin simpla ei prezență ea vorbește tuturor fără cuvinte de ce în mormîntul bătrînului August pe pieptul său se află Biblia»[31]). Dar în alte însemnări pe această temă Blok leagă preocupările oculte ale lui Strindberg nu neapărat cu convingerile sale religioase, cît mai ales cu ideile sale științifice. Într-o ciornă la articolul *Ibsen și Strindberg* Blok scria despre aceasta mai clar: «De științele oculte, de teosofie, alchimie, misticism, de mister se tem numai mințile născute gata obosite (omul de știință mediocru) sau mințile unilaterale, rudimentare. La fel cum decadenții se tem de știință, de metodele pozitiviste ale gîndirii» (V, p. 687). Lui Blok — autorul poeziei «Este un joc: să intri cu grijă» — îi era clară nemărginirea domeniului, pe care începuse deja să-l cerceteze psihologia (și parapsihologia, pe atunci inexistentă). Totodată, Blok, privind cu seriozitate «partea științifică» din lucrările proprii, prețuia mult în Strindberg omul de știință. El ghicea dualitatea pasiunii lui Strindberg (mai ales în perioada de criză a elaborării *Infernului*) pentru alchimie și ocultism. Ideea lui Strindberg despre importanța transformării din alchimie a unui element într-altul (prin separarea hidrogenului în calitate de element primar) a însemnat totodată și o încercare de întoarcere a chimiei la timpurile alchimiei, pentru totdeauna pecetluite, dar și o previziune — la acea vreme nereușită — a viitorului. Imaginea contemporană a originii și evoluției universului în «primele lui trei minute» (după titlul cunoscutei cărți a lui S. Weinberg, laureat al Premiului Nobel pentru fizică în 1979) include ideea despre acea compunere treptată a ultimelor elemente (cele mai grele) din sistemul periodic din elemente cu cea mai mică masă atomică, fapt oarecum prevăzut de Strindberg (deși într-o formă denaturată de asociații cu alchimia și ocultismul). Nu fără temei unul din fizicienii cei mai mari, cu o deosebită contribuție în teoria mai nouă cosmogonică, G. Gamow, într-una din lucrările sale științifice de popularizare de după cel de-al doilea război mondial a introdus noțiunea de «alchimie contemporană».

Dar Swedenborg și întreaga sferă de preocupări oculte ale lui Strindberg din timpul scrierii *Infernului* l-au interesat pe Blok și din alte motive. Despre ele este vorba în corespondența lui cu Andrei Belîi, care amintește în însemnările sale despre Blok[32] de «linia *Infernului*». În răspunsul la scrisoarea lui Blok despre Strindberg, Andrei Belîi scrie: «Despre Strindberg. Tu, desigur, te referi la *Inferno*. Cînd am citit *Inferno* am fost adînc tulburat de o suferință proprie, apropiată. Și m-am bucurat că nu sînt singur, că și Strindberg simte la fel»[33]. La rîndul său Blok i-a scris lui Belîi: «Eu însumi nu înțeleg cum de recunosc și cred în tot ceea ce scrii tu despre *Inferno* etc. Acolo, peste graniță, voi vorbiți despre aceasta, iar aici n-ai aproape cu cine discuta pe tema aceasta, iar cu cei care sînt informați nu poți comunica» (VIII, p. 389). Această scrisoare din 26 mai 1912 este esențială în aprecierea atitudinii lui Blok față de perioada Steiner a lui Belîi[34]. Etapa menționată din viața lui Belîi este receptată de Blok prin prisma a ceea ce însuși Blok adesea numește «strindbergian», ca, de exemplu, în asemenea note: «Răspunsul meu. Îl trimit recomandat, apoi voi aprinde o luminare la icoana Maicii Domnului din catedrala Isaakievski, unde e la fel de întuneric ca și atunci. Obstacolele „strindbergiene" din drum sînt clare, vizibile» (12 noiembrie 1912, VII, p. 178); «Astăzi, cu prilejul numărului 5, a fost un mic avertisment de tip strinbergian (soldatul beat din tramvai)» (5 mai 1917, *Carnete de note*, p. 320—321; comparați însă cuvîntul

[31] Șaripkin D. M., *Versiunea inițială a articolului lui Blok „În memoria lui August Strindberg"*, p. 556.

[32] Vezi Andrei Belîi, *Materiale despre Blok (în volumul Moștenirea literară)*. Cu această ocazie aduc mulțumiri lui I. S. Zilberstein, care mi-a dat posibilitatea să cunosc acest text.

[33] *Alexandr Blok și Andrei Belîi. Corespondență*, Moscova, 1940, p. 285.

[34] Vezi Andrey Belyj, *Werwandeln des Lebens. Errinerungen an Rudolf Steiner*, Basel, 1977. Paralela pare justificabilă și în sensul că Steiner l-a atras pe Andrei Belîi, ca Strindberg pe Blok prin preocupările sale științifice. Vezi despre Strindberg în acest plan: Schleich C.F.L., *Errinerungen an Strindberg*, München și Leipzig, 1917 SS. 23, 25 (printre altele, vezi datele referitoare la cercetările lui Goethe despre culoare, problemă care l-a preocupat mult pe Andrei Belîi în legătură cu interpretarea lui Goethe de către Steiner).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«strindbergian» și cu alt context: în scrisoarea către mamă din 17.07.1912 și în altele; parțial în același spirit trebuie înțeleasă și noțiunea creată de Blok, «strindbergovism» : «Strindbergovism de mai, petersburghez: îndeosebi îmbulzeala străzilor (cele mai respingătoare: Nevski prospekt, Karavannaia)» *(Carnete de note*, p. 298, însemnarea este din 5 mai 1916 — un an mai tîrziu după cea precedentă, unde este menționată semnificația pentru Blok a «numărului 5»). Într-o terminologie contemporană științifică (îndeosebi teoretico-informațională) însemnătatea evenimentului individual imprevizibil, care capătă sens numai pentru un anume om (Strindberg, Blok, Andrei Belîi) ar putea fi descrisă astfel: fluxul de evenimente poate fi considerat ca purtător de informații, cele mai semnificative evenimente (mai neașteptate și, statistic, mai rare) poartă pentru cel în cauză un maximum de informații (deși ceilalți pot să nu înțeleagă acest «cifru» și să vadă doar o coincidență întîmplătoare acolo unde Blok vede o ordine sever prestabilită).

6

Ca și Andrei Belîi, Blok deplîngea pe autorul *Infernului* — pe artistul prigonit. În scrisoarea către Belîi din 16 aprilie 1912 Blok scria: «...văd chipul lui trist o m e n e s c, p r i g o n i t d e s o a r t ă. De aceea doresc să vorbesc eu însumi de Strindberg» (VIII, p. 387). Această temă a prigonirii și a suferinței interioare în legătură cu Strindberg nu o dată apare în scrisorile lui Blok. În scrisoarea către mamă din 16 iulie 1916 Blok scria: «în lucrările monahului Evagrie (secolul IV), pe care le-am citit, există „lucruri geniale" (exprimîndu-mă... exagerat). Acesta era un om foarte pasionat, și interpreții ortodocși, oricît s-au străduit, nu au putut să distrugă realismul autentic, care-l înrudește, de exemplu, cu Strindberg. Astfel, îndeosebi capitolele despre lupta cu demonii conțin observații foarte simple și utile, parțial cunoscute și de artiștii de tipul meu» (VIII, p. 463—464). Dar trebuie subliniat faptul că «lupta cu demonii», raportată de însuși Blok la sfera de trăiri înrudite cu cele ale lui Strindberg, nu era interpretată de Blok (ca și de Strindberg în *Inferno)* numai ca o acțiune personală, individuală. Despre aceasta Blok a scris mai clar în articolul cunoscut din 1919[35], *Prăbușirea umanismului:* «Civilizația europeană a aplicat cele mai rafinate metode în lupta cu muzica. E puțin probabil că cineva să poată nega faptul că opinia socială europeană și critica europeană s-au răzbunat cu cruzime pe artiștii săi pentru „trădarea" față de începuturile civilizației umane. Acest spirit malefic de răzbunare l-a simțit Heine de-a lungul întregii sale vieți. Lui Wagner nu i-au putut ierta creațiile geniale pînă în momentul cînd au aflat o posibilitate de interpretare pe măsura lor. Strindberg descrie el însuși prigonirile la care a fost supus; l-au chinuit cu tortura cea mai rafinată — persecuții în forme oculte. Viața tuturor marilor artiști ai veacului fără excepție a fost insuportabilă, grea, pentru că ei au fost fie lipsiți de apărare și atunci au fost persecutați, fie au fost obligați să-și cheltuiască forțele creatoare pentru a se opune mediului înconjurător opac al civilizației, care dispunea de agenți și spioni, puși să-i urmărească» (VI, p. 108). În 1919 Blok își formulează definitiv acea nouă concepție asupra Omului, schițată cu 7 ani înainte în articolul *În memoria lui August Strindberg.* În articolul *Heine în Rusia* Blok scria: «omul în întregime e captat de mișcare, întreg spiritul său, sufletul, corpul îi sînt cuprinse de mișcări turbionare; în acest vîrtej al revoluțiilor politice și sociale, cu corespondențe cosmice, se formează omul nou; animalul uman τῶον πολιτικέ etc. se restructurează în a r t i s t — folosind un termen wagnerian. Și acum ne este deja limpede că Heine este indestructibil legat de Wagner; mai departe, în această serie apar chipurile lui Ibsen, Strindberg, Dostoievski și alții. Asistăm la un spectacol neobișnuit — flacăra, care în decursul secolului al XIX-lea a ars rădăcinile, s-a prelins pe sub pămînt, acum a izbucnit înafară și întreg secolul al XIX-lea este cu totul altfel luminat. Folosind cuvinte rudimentare, elementare, eu văd prăbușirea umanismului, disting vinovații de această prăbușire — Heine, Ibsen, Strindberg, indisolubil legați de o tovărășie spirituală (încă tovărășie, nu frăție), observ linia comună a interpretărilor greșite, a modului lor de adaptare, a lipsei lor de înțelegere (acest umanism, murind, încearcă să se apere cu ultimele puteri)... Observ, în fine, că scopul lor comun nu este omul etic, politic, uman, ci — omul a r t i s t» (VI, p. 126). Din spusele citate ale lui Blok reiese că timp de 7 ani, care

[35] Menționarea lui Strindberg în seria «marilor artiști» ai secolului al XIX-lea în locul menționat din articol, ca și alte opinii ale lui Blok din articolele și notele citate din 1918—1919, se opun afirmației lui Andrei Belîi despre faptul că Blok a fost repede dezamăgit de Strindberg (vezi Andrei Belîi, *Materiale despre Blok*). Însemnări ca mărturie a interesului pentru Strindberg găsim la Blok și în 1913 (VII, p. 20 și mai tîrziu.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

despart aceste articole din 1919 de primele articole ale lui Blok despre Strindberg, pentru Blok centrul de greutate de la Strindberg — omul se deplasează spre Strindberg-Artistul, persecutat de civilizația secolului al XIX-lea, față de care însuși tipul de artist e străin. Multe din cercetările mai noi au arătat realitatea acelor persecuții «de tip ocult», care formează subiectul *Infernului* și celui «de al doilea *Inferno*»[36] — al *Legendelor*, pe care Blok le-a citit imediat după *Inferno* (VII, p. 129). E de ajuns să amintim că Strindberg — cel mai mare scriitor al Suediei de la granița celor două secole — se află în lunga serie a celor mai remarcabili scriitori (de la Lev Tolstoi, Joyce și Proust pînă la Nabokov și Ahmatova), care nu au primit premiul Nobel pentru literatură (această hotărîre conștientă a Academiei Regale Suedeze în legătură cu Strindberg se discută mereu în cele mai noi lucrări istorico-literare despre el). Dacă în articolul *În memoria lui August Strindberg* se vorbește despre opoziția lui față de societate, în 1919 Blok subliniază că societății i se opune Artistul (dezvoltarea ulterioară a ideii se poate vedea în articolul lui Blok *Despre menirea poetului*).

În 1919 Blok se referă la Strindberg și în polemica cu cei care impuneau ideea de a fi «în afara politicii». Polemizînd cu ei, Blok scrie: «Aceasta înseamnă a te teme de politică, a te ascunde de ea, a te izola în estetism și individualism, a lăsa doar pe seama guvernului posibilitatea de a se răfui cu oamenii, cum îi convine, folosind mijloace învechite... Oare în asemenea condiții ne vom putea arăta capabili să prețuim pe oricare din scriitorii secolului XIX? Deja știm ce înseamnă să fii în afara politicii, aceasta înseamnă să închizi pudic ochii în fața *Corespondenței cu prietenii* a lui Gogol, în fața *Jurnalului de scriitor* al lui Dostoievski, în fața luptei lui A. Grigoriev cu liberalii, în fața izbucnirilor socialiste ale lui Heine, Wagner, Strindberg» (VII, p. 358—359). Seria de nume enumerate leagă nemijlocit această însemnare a lui Blok cu cele două articole ale lui menționate mai sus, scrise în 1919.

Cum se vede, această orientare către Strindberg în aprecierea realității devine vizibilă la Blok cu un an înainte de însemnările și articolele citate — în 1918. După menționarea lui Strindberg alături de Ibsen în însemnarea din 14 februarie (VII, p. 324), la 16 martie 1918 Blok notează: «În timp ce politica crudă, reală, se consolidează fără șovăire, în diferite părți ale lumii oameni „simpli" și „nesimpli" (Strindberg) tînjesc, obosesc, mor, dispar. În casă coșmar» *Carnete de note*, p. 395). În august 1918 Blok transcrie ideile lui Strindberg despre teatru: el «nu trebuie să fie nici „biblie pentru săraci", nici „manej politic pentru școala de duminică". El își ajunge sie însuși» (VII, p. 339). Observația lui Blok (din recenzia la articolul lui F. Zelinski) despre utilizarea de către Strindberg a termenilor estetici datează de la începutul anului 1919 (21 martie): «Merită să introduci diversitatea în limbaj, merită să întrerupi monotonia termenilor filologici și filosofici prin introducerea în mediul lor compact a termenilor din științele naturale — și dintr-odată să aprinde scînteia artei; procedeu de care adesea și premeditat s-a folosit, de exemplu, Strindberg» (VI, p. 466). Merită a fi remarcată utilizarea în această consemnare a termenului «procedeu», care demonstrează vădit însăși dorința lui Blok de a se folosi de limbajul de curînd apărut în cea mai nouă știință, după părerea lui — școala morfologică a Societății pentru studierea limbii poetice (OPOIAZ).

Din spusele menționate ale lui Blok rezultă cu claritate faptul că se poate vorbi de două perioade distincte, cînd Strindberg a fost pentru el deosebit de important: prima perioadă «strindbergiană» din anii 1911—1912, timpul lecturii din Strindberg, a doua — în anii 1918—1919, timpul orientării către Strindberg.

7.

Una din cele mai atrăgătoare, mai seducătoare și totodată mai dificile probleme în clarificarea semnificației lui Strindberg pentru Blok constă în definirea gradului de influență al sferei de idei, care se repetă constant în *Inferno* și *Legende*, pentru cristalizarea definitivă a acelorași idei și imagini la Blok în poeziile din volumul al III-lea. Cîteva din comparațiile propuse pînă acum par a fi de necontestat. La ele se referă identitatea denumirii (parțial și a conținutului) piesei lui Strindberg *Dansul morții*[37] cu ciclul omonim al lui Blok[38], scris în 1912—1914. (În prima poezie din acest ciclu se pot descoperi

[36] Vezi despre legendele ca «cel de-al doilea *Inferno*»: Ismael i öknen Strindberg som mystiker (Acta universitatis upsaliensis, Historia literarum, 5), Uppsala, 1972.

[37] Strindberg August, *Dansul morții*. — *Opere complete*, vol. XIV, Moscova, 1912, p. 1912, p. 255—259. Observații interesante despre simbolismul lui Strindberg din această piesă vezi în articolul lui Zalenski (Boy) T., *Strindberg «Tanec śmierci»*, *Pisma*, vol. XIX, Varșovia, 1963, p. 526.

[38] Șarpikin D. M., *Blok și Strindberg*, p. 89.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

aceleași interferențe ale dialogului personajelor cu monologul interior al eroinei, caracteristic pentru poezia analizată mai sus, închinată memoriei lui Strindberg).

Cu Strindberg din perioada *Infernului* și *Legendelor* se poate lega și imaginea despre infernul trăit de om în timpul vieții, imagine caracteristică pentru poeziile lui Blok din etapa «strindbergiană» (această idie străbate întreg textul *Infernului* strindbergian » cu trimiteri laLuther): Pare posibilă presupunerea că influența lui Strindberg (din perioada *Infernului* și a *Legendelor)* a intensificat acea atmosferă specifică a «orașului ca iad» specifică «misticismului urban » al lui Blok (dacă utilizăm termenul lui B. Pasternak din *Însemnările unui traducător* în legătură cu Blok și Rilke; în această relație trebuie observat faptul că *Inferno* dezvăluie trăsături comune cu proza și scrisorile despre Paris ale lui Rilke, care se va stabili acolo cîțiva ani mai tîrziu). Imaginea (sau reprezentarea) orașului imens ca infern se întîlnește încă la începutul secolului al XVII-lea la precursorul poeziei noi (și totodată dascăl al lui Lorca) Gongora în finalul sonetului despre Madrid («Una vida bestial d'enchantamiento»): «Esto es Madrid, mejor dijera infierno» «Astfel e Madridul, mai precis vorbind: un infern».

Dar în poezia barocului spaniol (inclusiv și la Gongora) această temă nu s-a dezvoltat. La Blok (ca și la poeții «noului baroc» — Rilke și Verhaeren, pe care Pasternak tocmai pe această linie îi compară cu Blok), imaginea orașului apare în culori, tot mai accentuate în poeziile din volumul al III-lea.

Se poate compara însuși coloritul versurilor blokiene (în acea vreme studiat cu virtuozitate de Andrei Belîi în *Poezia cuvîntului)* cu încărcătura emoțională strindbergiană, așa cum o înțelegea Blok. În acest sens, o mărturie nepreținută o oferă scrisoarea lui Blok către mamă despre spectacolul cu Strindberg din Terioki, unde este vorba despre «formulele matematice», în care este tradusă «viața sufletului», «iar aceste formule, la rîndul lor, sînt scrise cu semne convenționale, amintind de zigzagurile fulgerelor pe nori negrii; în acei ani Strindberg a vorbit exclusiv într-o limbă a fulgerelor; lumea înconjurătoare era pentru el ca norii de furtună din iulie — tabula rasa, pe care fulgerul voinței lui desena diferite zigzaguri.

Regizorul (Meyerhold) și decoratorii (cu ajutorul regizorului) chiar dacă nu înțelegeau lucrul acesta, îl simțeau și spectacolul se prezenta astfel: cele 8 tablouri se desfășurau pe o scenă nu prea luminată, fundalul se compunea dintr-o cortină albastră spre negru, prin care străbătea lumina unor focuri neregulate. Uneori apare pe cortină cîte o pată roșie; tot timpul licăresc pe ea fie sticle de vin (o cafenea pariziană), fie un cilindru lustruit și redingota strîmtă a personajului, gonit de matematica Destinului spre terifiant; fie vreo mutră lovită de iscoadă sau comisar; fie un manto roșu de cocotă cu o cruce de rubin pe piept; deodată, în mijlocul cafenelei, într-o atitudine scenică, aproape absurdă, se furișează particularități de tragedie sofocliană, cîte un comisar de poliție pare a aminti pe neașteptate și aberant pe mesagerul tragediei antice.

Nimic în afară de albastru întunecat și roșu. Astfel sînt Sofocle și Strindberg» (VIII, p. 398—399).

Putem presupune că o astfel de paletă reținut colorată (cu o vădită predominare a negrului, purpuriului și violetului — «albastru-negru»[40]) și transfigurarea asemănătoare a fenomenelor cotidiene în simboluri semnificante, prezente în versurile lui Blok, din acea vreme, s-au născut dintr-o atmosferă apropiată interior de cea strindbergiană. Această apropiere nu trebuie redusă la ideea de influență sau ascendență. Dar exemplul lui Strindberg — — om și Artist, «frate» și «tovarăș», care se opune cu curaj civilizației și societății din vremea sa — a stat permanant în fața lui Blok, fapt care poate explica și coincidențele parțiale sau asemănările menționate.

Viaceslav Vs. IVANOV

(Traducere de Ana Maria BREZULEANU)

---

[39] «În vrăjitorul stihiilor și în cîntărețul revoluțiilor, în ateul și autorul tratatelor ateiste ni s-a dezvăluit preocursorul și vestitorul misticismului urban, din care s-a hrănit mai apoi simbolismul rus și european. Cu greu ni s-a părut că auzim în apelurile lui Shelley către nori și vînt vocile lui Blok, Verhaeren și Rilke», Pasternak B. L., *Însemnările unui traducător, — Znamia,* 1944, vol. 1—2, p. 166.

[40] În ce măsură descrierea lui Blok a gamei coloristice prezentă în spectacolul de la Terioki reflectă numai receptarea lui personală se poate vedea din alte mărturii, conform cărora în spectacolul Strindberg a dominat culoarea galbenă: Rudnițki K., *Regizorul Meyerhold,* p. 155. Vezi, de asemenea, despre spectacol: Mghebrov A., *Viața în teatru,* vol. II, Moscova-Leningrad, 1932, p. 219; Babencikov M., *Teatrul asociației de actori, muzicanți, scriitori și pictori din Terioki. — Novaia starina,* nr. 7, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

CONTRIBUȚII LA ISTORIA ȘI STABILIREA TEXTULUI CRITIC AL FIZIOLOGULUI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

«Fiziologul» este una dintre cele mai alese și mai răspîndite cărți populare din lume. Istoria sa este spectaculoasă. Își are rădăcinile în străvechea simbolică a animalelor, păsărilor, reptilelor și a unor ființe fantastice, mitologice. Simbolica animalelor caracterizează îndeosebi religia și știința egipteană cu multe milenii înaintea artei noastre. Multe animale din *Fiziolog* intră în simbolica hieroglifelor. Specialiști ca Horapollo din secolul IV-lea, comentat de eruditul italian Francesco Sbordone, au arătat că întreaga egiptologie este dominată de divinități zoomorfe. În «Cartea morților» — cap. 83 — se vorbește și despre vietăți păstrate în *Fiziologul* de mai tîrziu, pînă în zilele noastre. Pe primul loc stau pasărea fenix, leul, pasărea ibis etc. care reprezentau longevitatea, credința în înviere, în nemurirea sufletului, diferite virtuți și vicii. Vechiul Fiziolog egiptean era un simplu manual de zoologie, care în secolele II-III ale erei noastre se interpretează în sens biblico-creștin de un colectiv de retori și de părinți bisericești.

Au folosit și literatura naturalistă din antichitate, izvoare indiene, tradiții talmudice etc. Această alcătuire a *Fiziologului* se localizează în Alexandria Egiptului elenistic. Este cel mai vechi *Fiziolog* de vreo 49 de capitole. Prin secolele al IV-VI-lea se dezvoltă partea de ermeneutică creștină, se reduc capitolele. Noua redacție a *Fiziologului* este de două tipuri și se numește bizantină, care s-a răspîndit mult și în zona balcanică greco-slavo română.

Se păstrează în vreo 33 de manuscrise din cele 68 ale Fiziologului în limba greacă. S-a editat critic pe redacții de I. Pitra, Fr. Sbordone, A. Karneev, D. Kaimauis etc. S-a tradus de timpuriu în limbile orientale, în latină (sec. IV-VI) și în alte numeroase limbi, în proză și în versuri, pînă în Irlanda. În latină a dat naștere literaturii bestiariilor, cunoscute în vreo 60 de manuscrise și în numeroase ediții. În slavă s-a tradus de mai multe ori, începînd cu secolele al X-XI-lea al XIII-lea etc. Se cunosc pînă astăzi vreo 18 manuscrise și numeroase ediții. Se descoperă însă noi manuscrise, unele cunoscute numai la noi, românii, ca versiunea mediobulgară din ms. 25, Biblioteca Academiei, Filiala Cluj-Napoca. Altele în copii manuscrise care au ajuns de la noi în Rusia. Românii au cunoscut *Fiziologul* mai întîi în greacă și în limbile slave de sud, îndeosebi în medio-bulgară. În limba română s-a tradus din aceste izvoare slave de sud, consultînd uneori și originalul grecesc. Versiunile românești ale *Fiziologului* propriu-zis se cunosc în vreo 12 manuscrise și în trei ediții, care reprezintă trei traduceri diferite: Ediția M. Gaster cu studiul și cu traducerea textului românesc în italiană (Roma, 1886) după manuscrisul 1151 din BAR, care datează din a. 1777; Ediția M. Mociornița - București, 1934 — a celor 12 capitole din Fiziolog după manuscrisul 1436 — Brașov — care datează din a. 1693 și ediția Cătălinei Velculescu (București, 1982) după ms. 2513 BAR, scris la mănăstirea Bistrița-Olteniei pe la a. 1700. O contribuție mai recentă la studiul *Fiziologului* este eseul Luisei Valmarin despre *Un castor între Esopie și Fiziolog* (București, 1987)[1]. Activînd la Roma, autoarea își întemeiază studiul îndeosebi pe o bibliografie a specialiștilor occidentali în istoria și izvoarele *Fiziologului*, care la noi este mai puțin cunoscută și accesibilă. În problema izvoarelor de exemplu, urmează strîns studiul monografic al specialistului italian Francesco Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulle composizione del Physiologus greco*, Napoli, 1936.

Autoarea vine cu ipoteze și cu sugestii interesante, care vor promova cercetările viitoare despre *Fiziolog* și istoria lui îndeosebi în literatura română. Unele afirmații sînt însă susceptibile de discuții, de completări și corectări, mai ales că, Luisei Valmarin nefiindu-i accesibilă documentarea pe manuscrise slave și române nou descoperite, ea își culege informațiile mai mult din cataloage și ediții în care sînt erori și omisiuni importante de conținut, față de textul manuscrisului înregistrat sau editat. Fără cercetarea comparativă a manuscriselor și izvoarelor nu putem ajunge la soluții definitive referitoare la istoria *Fiziologului* în literatura română, nici la stabilirea textului critic, nici la indentificarea originalelor slave, după care s-a tradus *Fiziologul* în limba română. Nu mai putem rămîne la menționarea dată de învățații M. Gaster și N. Cartojan că traducerea în română s-a făcut după versiunea sîrbă publicată de Novacovici în Starine, XI, 1879. Toți specialiștii în problematica *Fiziologului* recunosc că versiunile slave după care s-a tradus *Fiziologul* în limba română nu sînt identificate. Părerea cehului G. Polivka, că traducerea s-a făcut din originalul grecesc, este izolată și nu se confirmă textologic. De aceea în monografia noastră despre *Fiziolog*

[1] În *Studii de literatură română modernă și contemporană*, București, 1987, p. 99—176.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

în tradiția literară balcanică ne-am axat cercetarea în primul rînd pe identificarea acestor izvoare slave, care sînt îndeosebi mediobulgare, din grupa manuscriselor 25 BAR Cluj-Napoca, Panagiurschi (Sofia) Cod. slav I. 149 Viena, versiunea bulgaro-rusă publicată de slavistul Gunar Svane de la Universitatea din Copenhaga (1987) etc. Acest lucru reiese din ediția noastră critică a textelor paralele slav. și român care însoțește monografia. Dar în istoria *Fiziologului* în general și în literatura română în special, noi încadrăm și *Fiziologul* din opera florilegică *Fiore di Virtù*, pentru că acest *Fiziolog* derivă din *Fiziologul* propriu-zis prin intermediul versiunilor latine, al bestiariilor[2].

De aceea vom arăta mai întîi cît de strîns este raportul dintre *Fiziologul propriu-zis* și *Fiziologul din «Fiore di Virtù» sau «Floarea darurilor»*.

După constatările noastre, pe primul loc, ca apropiere cu *Fiziologul* propriu-zis, stă *Fiziologul* sau *Bestiarul* din cea mai aleasă operă din literatura florilegică — *Fiore di Virtù* (*Floarea darurilor*). Se leagă de *Fiziolog* prin conținutul pildelor animaliere, prin indentități de text, prin istorie. Dovadă că chiar bătrînii noștri cărturari mergeau la un amestec al pildelor din cele două versiuni ale *Fiziologului*, ca și cînd ar fi făcut parte din aceeași operă. Astfel, după versiunea în limba română a unui fragment din *Floarea darurilor* din manuscrisul 1436, BAR, scriptorul continuă cu cîteva pilde din *Fiziologul* propriu-zis și încheie cu însemnarea *«Sfîrșitul florii darurilor» — «Koneci Darovaniami»*, crezînd că toate fac parte din *Floarea darurilor*.

În realitate, în *Fiore di Virtù*, din cele 35 de povestiri de vietăți, care simbolizează 18 virtuți și 17 vicii, vreo 16, deci 50% se identifică în *Fiziologul* propriu-zis — atît în cel vechi de redacție alexandrină, cît și în cele două versiuni de redacție bizantină. Simbolica este însă mai abstractă. Astfel, pasărea fantastică, albă, Calandrino, reprezintă iubirea pentru că, ultîndu-se fix la un bolnav, îl vindecă de orice boală. Corbul reprezintă viciul tristeței, pentru că văzîndu-și puii albi la naștere, se întristează pînă le cresc pene negre și abia atunci se înveselește și-i îngrijește, convingîndu-se că, fiind negri ca și el, sînt ai lui. Ca și în *Fiziolog*. Castorul simbolizează pacea, pentru că își smulge testicolele cu dinții și le aruncă în calea vînătorilor ca el să poată trăi în pace *«...con gli denti si glipiglia, e trassegli e gliaseli via, accio...possa vivere in pace»* (Ms. italian I, II, 7 S). Virtutea milei e reprezentată de puii unei păsări numite în versiunile italiene *la lapula* sau *ipega*, tradus în versiunile greco-slavo-române «cocoșul sau cîntătorul sălbatic» — *alektor* sau «agriolektoros» — ai cărei pui îngrijesc în cuib pe părinți la bătrînețe, le smulg penele vechi — *«...li trageno tute le pene vecchie»* — și de la natură părinții renasc. Pilda există și în *Bestiarul* Tosco-Venet[3]. A circulat și ca fabulă, cum demonstrează și L.Valmarin, fără a se referi la versiunea din *FdV*. În română, pilda castorului s-a păstrat mai degrabă prin *Floarea darurilor* și prin *Fiziolog*, în care însușirea este atribuită Stircului. Putem continua cu alte exemple, dar din lipsă de spațiu ne mai oprim doar la două.

Nesocotința sau lipsa de temperanță — ital. *intemperanza* — sau *tocherabbe* — e reprezentată de un soi de inorog mai mic — gr. μονὸκερος, ital. *l'unicornio* — denumit în versiunea bilingvă slavo-română a operei *Floarea darurilor* «leokorn». Are mare plăcere să stea și să adoarmă în poala fetelor fecioare. Numai astfel îl pot prinde vînătorii pentru că este un animal feroce. Cornul său e puternic și primejdios, deși e mic ca un ied. În versiunea păstrată în vechiul *Fiziolog* alexandrin se spune că fata fecioară «parthenon», care l-a îmblînzit, îl duce în palatele împărătești. Însușirea fetei „fecioară" în brațele căreia adoarme — se menționează și în versiunea italiană — *«...de stare cum aschuna doçella vergene... e si se li adormente in le soe braçe»*. Aceasta ne duce la un prototip comun. Micul inorog e pomenit de David în psalmi. Se atestă în poezie și în heraldică. Are un rol simbolic. Totuși, în aria balcanică, în versiunile slave de sud și române este o altă pildă despre un *inorog mare, puternic*. Cornul îi trece peste gură și ajunge sub bărbie. De aceea nu poate paște, se hrănește din ce apucă din arbori, sau vînează vreo fiară mai mare și o poartă în corn pînă putrezește și se hrănește cu sîngele și cu grăsimea ce-i pică pe limbă și peste gură. E o caracteristică a *Fiziologului* slav de sud și român, care poate proveni dintr-un prototip grec necunoscut pînă în prezent, sau dintr-o prelucrare a *Fiziologului* bulgaro-sîrb. În schimb, povestea despre *turtureaua* văduvă există, cu mici deosebiri, în toate redacțiile *Fiziologului*, în bestiarii, în *Fiore di Virtù*, unde simbolizează virtutea castității și fidelității față de soțul ei și cînd rămîne văduvă: *«...no fe fàlo al so compagno... si serva la* castita...». Tristețea și curăția și-o manifestă prin văduvie, printr-o viață singuratică, nu bea apă

[2] P. Caraman, *Pămînt și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolicii animaliere*, Iași, 1984.

[3] L. Valmarin, op. cit., p. 138.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

limpede, nu se așează pe ramură verde — «... *ne possa trova altra compagna e va sempre solitaria vita, ne mai beve d'aqua chiara, ne no se pone in arbore verde*».

Povestirea despre turturea este cea mai răspîndită în literatură și folclor. Are origine străveche orientală. În ciuda mileniilor de existență, motivul s-a păstrat interpretat alegorico-simbolic după ermeneutica creștină a *Fiziologului*. Aproape același text este în *Fiziolog*, în *Bestiarii*, în poezia și cîntecele populare, în colinde, în doinele de jale, cum au arătat cu studii fundamentale profesorii D. Găzdaru, Petru Caraman, D. Caracostea etc., cum arătăm în cap. *Motivul turturelei văduve în literatură și folclor*.

Izvoarele povestirilor din *Fiziologul* folosit în *Floarea darurilor* au fost identificate, în *Bestiariile* occidentale, de specialiștii italieni: profesorul Cesare Segre (Padova) și îndeosebi Maria Corti de la Universitatea din Milano[6]. Nici unul din specialiștii italieni nu se referă însă nici la izvoarele grecești, nici la istoria operei în literatura popoarelor balcanice și în cea rusă. Odată cu opera *Fiore di Virtù* s-a răspîndit și *Fiziologul*.

În greacă, în română și în slavă, *Fioredi Virtù* s-a tradus după versiunea originalului italian de 35 de capitole, nu după cea de mai tîrziu, din incunabule, de 41 de capitole. Aceasta s-a tradus în croata glagolitică, prin secolele XIV—XV, de R. Strohal și mai tîrziu în bosniacă, de episcopul P. Posilović. Traducerea în limba română, făcută direct din originalul italian de 35 de capitole, probabil prin anii 1550, s-a pierdut. S-a păstrat însă o copie după traducerea făcută din română în rusă în a. 1592, cum se precizează de scriptorul Veniamin în titlu — *Cartea florilor — Kniga Flores*, tradusă din italiană (vološki) în valahă (bogdănească) de Gherman românul și apoi din valahă în slavă de ieromonahul Veniamin ucraineanul — în a. 1592.

Pentru istoria operei *Fiore...* și a *Fiziologului* este deosebit de interesantă versiunea bilingvă slavo-română de prin ultimii ani ai secolului al XVI—lea și păstrată în ms. 4620 din BAR și într-o altă copie din Transilvania — incompletă. Traducerea e fidelă originalelor. Prezintă interes și pentru istoria limbii române vechi și a idiomului interslavoromân din Evul Mediu. Iată, de exemplu, povestirea despre castor atît de discutată — și de cercetătorii de astăzi, ca Luisa Valmarin. În *Fiziolog* castorul simbolizează pacea.

Ms. 4620 BAR. V. «*Blagodati sămirenii. I možeti upodobiti sămirenia na edino otŭ životnĕch eže glagoletse kastori, iže vsegda goneat ego lovci ako radi mudii ego goneat, poneže sotŭ v potrebu vračevania i aše viditi ako nemožeti bĕgati i samŭ kastori svojmi zoby otkinet ia ot nego i pomĕtaet ia ako da obreaštet ia goniteli i pročaa ostavet ego vu sămirenii*»

Ms. 4620 BAR. V. f. 485. «*Darul păcii :castori*. Și poate să se închipuiască pacea unii gadine ce se chiamă castori, ce gonescu vînătorii pentru *coaele* lui că sînt de *vracevanie* (de leac). Și deaca vede că nu poate fugi, elu le rumpe cu dinții, de le leapădă să le afle vînătorii. Iară pre elĭ să-l lase în pace, să nu-l gonească»

Versiunile bilingve erau un fel de manuale după care se învățau ambele limbi — slava și româna, sau greaca și italiana, ca în *Nuovo Fior di Virtù riformato* — Veneția, 1779 — Anthos ton chariton ..., apărută mai tîrziu în 9 ediții, larg răspîndite și în Țările Românești și Transilvania. Se foloseau și în vechile școli românești. Unele animale și vietăți din *Fiziolog* sînt schimbate și adaptate la mentalitatea copiilor și a tinerilor[8].

Opera *Floarea darurilor* s-a răspîndit în literatura română cel mai mult prin traducerea făcută cu talent remarcabil din versiunea greacă *Anthos ton chariton* de Antim Ivireanu și tipărită în cîteva ediții începînd cu cea din a. 1700. În povestirea despre cocoșul sălbatec se atestă amănuntul care provine probabil din arhetipul vechiului *Fiziolog*, astăzi pierdut.

În literatura română *Floarea darurilor* se păstrează și în cîteva zeci de manuscrise[9]. Astfel, *Fiziologul* acesta italian, ca și opera de sine, atestă textologic și istoric influența

[6] D. Găzdaru, *Originea și răspîndirea motivului Amărită turturică în literaturile romanii* Iași, 1935, p. 143—150. Și întregiri la aceeași temă: P. Caraman, în *op. cit.*,: Doina „Amărită turturea, Iași, 1984.

[5] P. Olteanu, *Fiziologul în tradiția literară balcanică*, studiu monografic și ediție bilingvă a textelor.

[6] Maria Corti, *Le fonti del Fiore di Virtù e la teoria della nobilità de Duecento*, în *Giornale storico della letteratura italiana*, Torino, 1959, p. 81—82. P. Olteanu, «*Fiore di Virtù*» *dans les versions slaves traduites du romain, Romanoslavica*, XVI, 1968, p. 273—304.

[7] N. Cartojan, *Fiore di Virtù în literatura română*, București, 1928. P. Olteanu, *op. cit., Romanoslavica*, 1968, p. 273—304.

[8] Textul și comentarii la *Fiziologul* din *Nuovo Fior di Virtù* apud P. Olteanu, *Fiziologul în tradiția literară*. . .

[9] Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*. Sub îngrijirea științifică a lui I. C. Chițimia, București, 1978, Cap. *Floarea Darurilor*, manuscrise, p. 265, 298.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

bestiariilor occidentale nu numai în literatura română, dar și în alte literaturi balcanice și în rusă, întărind tradiția latino-romanică, ilustrată îndeosebi de *Fiziologul* românesc propriu-zis și de cel din *Fiore di Virtù*. Între Occident și Orient a fost o întrepătrundere pe care o susține cu elemente noi din *Fiziolog* și Luisa Valmarin. Ne surprinde însă de ce în subcapitolul din *Studii despre Fiziologul românesc în cadrul tradiției latino-romanice*[10], nici nu menționează *Fiziologul* din *Fiore di Virtù*. Noi l-am încadrat, inclusiv textele, ca o versiune aparte în istoria *Fiziologului* în general și în literatura română în special.

Specialiști în istoria *Fiziologului* ca G. Polivka, Max Goldstaub, urmați de L. Valmarin, au observat unele asemănări, ba chiar identități de amănunte — caracteristice — între versiunile slave și românești ale *Fiziologului* cu versiunile orientale, și îndeosebi cu cea siriană, și cu unele bestiarii, ca cel tosco-venet și cu cel toscan. Aceste identități sau «înrudiri» s-au explicat printr-un arhetip comun necunoscut. Precizăm că acest arhetip *a fost grec*, și că unele identități între versiunile slavo-române și *Bestiarul tosco-venet* au putut veni prin larga răspîndire a operei *Fiore di Virtù* între slavi și români. De ex., despre cocorul care face de strajă stînd într-un picior și ținînd în sus pe celălalt cu o pietricică în ghiare. Firește, trebuie cercetată îndeaproape și istoria textului bestiariilor toscane, venete și cele versificate în raport cu textul pildelor din *Fiziolog*, care prezintă identități[11]. Oricum, o influență a Occidentului asupra Orientului *nu se poate exclude*, cum propune M. Gaster, care consideră redacțiile occidentale ale *Fiziologului* ca *minori relevanti*, deci mai puțin importante și refuză o confruntare cu ele[12]. Dar bestiariile provin tot din vechiul *Fiziolog* alexandrin, din aceleași izvoare de bază. S-a tradus în latină din greacă prin secolele IV—V. Sînt pilde redactate identic chiar în *Bestiarul* lui Isidor de Sevilla — ca cea despre *turtureaua văduvă* etc. Pe coasta dalmată slavii — îndeosebi croații catolici — citeau literatura latino-italiană în original. În croata glagolitică s-au tradus de timpuriu și repetat opere parenetico-morale ca *Fiore di Virtù*, sau cunoscutul tratat despre cele șapte păcate capitale — *Trattato di sepți peccati capitali*. Versiunea croato-glagolitică de prin secolul al XIV-lea s-a găsit în Transilvania. Pergamentul se păstrează la Arhivele Statului București/Ms. Nr. 1/[13]. Chiar partea interpretativă din Bestiarii prezintă asemănări surprinzătoare cu cea din Fiziolog. Astfel o tradiție latino-romanică a *Fiziologului* nu s-a creat numai la români.

Studiind raportul dintre textul *Fiziologului* în limba română și cel bizantin, Max Goldstaub conchide că românii au cunoscut originalul bizantin și direct, nu numai prin filieră slavă. Aceasta este sigur cel puțin pentru cărturarii cunoscători de greacă. Aceștia nu erau puțini. Limba greacă se preda și în școli. În anul 1642 ieromonahul Melhisedec de la Mănăstirea Negru Vodă de la Cîmpulung a tradus după originalele grecești *Învățăturile de la Cîmpulung*[14] (1642).

În veacul al XVIII-lea s-a tradus în limba română din greacă *Fiziologul* sau *Bestiariul* lui Damaschin Suditu (decedat prin a. 1577). Cel mai vechi manuscris a fost copiat în a. 1774 de Nicolae Duma și publicat de C.N. Mateescu în *Calendarul Ion Creangă*, 1914, și în revista «Ion Creangă» (1914—1916). Textul românesc editat este prea liber și cu unele deosebiri față de originalul grecesc. De aceea, în noua ediție critică textul trebuie confruntat riguros cu cel original după manuscrisele grecești și românești din BAR[15], și cu edițiile grecești. Dar *Fiziologul* lui Damaschin Suditu nu trebuie să lipsească din ediția critică a versiunilor *Fiziologului* în limba română.

Această ediție este postulată și de istoria, de importanța operei în literatura română. Mai întîi trebuie să stabilim textul critic în contextul izvoarelor și versiunilor. Atît în manuscrise, cît și în cele trei ediții ale Fiziologului propriu-zis în limba română sînt erori de lecțiune, de transcriere, cazuri «coruptella», omisiuni, numiri de animale, de locuri, și sintagme nelămurite. Sînt atestate variat pe versiuni. Unele ne ajută la identificarea izvoarelor, a intermediarului tradus, la istoria și la critica textului. Pentru aceasta însă trebuiesc explicate și lămurite toate locurile întunecoase și cuvintele arhaice, împrumuturile, calchierile din greacă, din slavă, din arabă etc.

---

[10] Luisa Valmarin, *op. cit.*, p. 141—143.

[11] M. Goldstaub, R. Wendriner, *Ein tosco-veneztamischer Bestiarios...*, cap. 22, p. 42.; Luisa Valmarin, *op. cit.*, p. 140. W. K. Mc. Kenzie, M. S. Carver, *Il Bestiario Toscano...*, în «Studj di Romanzi». VIII, 1912, Cap. 22. Despre natura cocorului (p. 43—44) și Cap. 82. Despre natura boului (p. 91—94).

[12] M. Gaster, *Physiologus rumeno...*, p. 275.

[13] P. Olteanu, *Un pergament cu text croato-glagolitic din Transilvania*, *Revista arhivelor*, [illegible]

[14] P. Olteanu, *Originalele grecești. ale Învățăturilor de la Cîmpulung*, 1989. Extras. 2, anul VII, p. 163—207, București, 1964.

[15] Mihai Moraru — Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a Cărților populare laice* II, 1978. Ms. rom. 4274 și 3548, p. 258, 262 u. C. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1909, p. 389 ms. gr. 74.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Spre ilustrare, menționăm cîteva, indicînd și metoda textologică de stabilire critică a textului și de identificare a izvoarelor, a intermediarului tradus. Astfel, printr-o eroare de traducere sau de transcriere a capitolului s-a spus în ediția M. Mociornița despre Indrop că «pe spinare sar peștii» în loc de: «pe spinare este ca și ceilalți pești» (Ms. 2102, f. 248 r.) după slavă: «... *a po gribu iako i ribia esti*». Eroarea nu a fost observată pînă în prezent. În ms. 1151 BAR — ediția Gaster (Conform ms!): «...*omor celor ce nu cred*» — în loc de «amar...»; slav. «*o, gore... heverovavsim*» — [Cl. 25.44 r.]; «*Pilul să naște în munte...*», în loc de: «*Pilul să paște prin munți*» — «*Sloni esti na gorach pasești se...*») «... *buruiană ce se cheamă manguruian*». În alte versiuni și în *Fiziologul* lui Damaschin Studitu e *manguran*. E o formă din «mandragoras», «vîscul», studiată de Mircea Eliade[16].

O sintagmă discutată și încă nelămurită complet este în localizarea patriei Sgripsorului, cea mai mare pasăre din lume. În originalele grecești se spune că Sgripsorul trăiește în țara sau în pămîntul lui Ioan — εις τέν Εōαγγin[17], sau în versiunile de redacție bizantină: «*Zgripsorul este în pămîntul Eoa pe malurile rîului Okeanu*»; «... ovtos menistatai en ti Eōa giestin eis tov liména tov Okeanov potamov[18]. Sensul sintagmei «*Eoa*» — sau «*Eoan gi*» — ar fi după Fr. Sbordone «*pămîntul oriental*» sau «*țara de la răsărit*». Care și unde? Nu știm. Traducătorul în slavă sau nu a înțeles ce este acest *Eoa*, sau a fost influențat de antroponimul Ioan, apropiat asonantic mai ales prin forma de acuzativ: eis Tev Eōav gin..., cum consideră și Luisa Valmarin[19]. La aceasta a putut contribui și sintagma *Țara lui Ioan* din vorbirea populară slavă, română etc. De aceea, în versiunile slave s-a spus «*vă zemli Ioanove*» (Cil. 53) sau Ioanu, sau chiar «*vŭ Oni* zemli» — ca în W. 23 a. Dar în versiunea Șafaric (Praga) se vorbește de țara Indiei și de rîul Indistei. În versiunea W. e «*rîul Nikianului*» — «*vŭ récé* Nikiansteai» (f. 23). Chiar în versiunea românească Gaster se spune: «*în țara-pămîntului lui Avial pre rîul Achianului*» (Ms. 1151, f. 170). Sînt forme care nu se mai pot explica din gr. Eōa — Ioan. Dar sensul de Răsărit — pe rîul Ocheanului ne duce la cultul soarelui, al lunei, la diferite mituri, la istoria *Fiziologului* și la izvoarele lui străvechi.

La aceeași concluzie ajunge și Luisa Valmarin, sprijinindu-se pe diferențieri dovedite textologic între cele două versiuni G. și V[20] *(Op. cit.*, p. 148—154).

Între aceste două versiuni în limba română ale *Fiziologului*, sînt deosebiri de redactare, de toponime, de lexic și chiar de structură. Aceasta dovedește că sînt două traduceri deosebite, uneori după izvoare slave și chiar grecești deosebite. Astfel în G. — ms. 1151 BAR f. 158 v, — în pilda a doua despre fenix, «Cetatea soarelui» este denumită de două ori ca și în originalul grecesc *Eleopul* și «*preotul Eleopului*» atestat într-un adaos care lipsește din versiunea slavă. Există însă în originalul grecesc alexandrin în aceeași propoziție «*kai sima nei to ierei tis Eliupoleos...*», ed. D. Kaimakis 22 și 23: «*și tocînd preotul acela al Eleopului*». În slavă și în Bț — ttponimul grecesc se atestă tradus: «*i klepeti ierei Slnečnago Grada*» (Cl. f. 44); «*Și după ce toacă preotul de la Cetatea Soarelui...*» (Bț. f. 254). Însemnează că traducătorul în română consulta uneori și originalul grecesc. În aceeași pildă se spune în G. că preotul stă cu pasărea Fenix «*pe jertvelnec...*», iar Bț. — V. : «...*stă pre stepenile besearicii*[21]». Ceea ce ne duce sigur la izvorul slav din care s-a preluat în Bț și slavonismul *stepene*, «trepte»: «*I seadeti ierei na stepeni crkovneami su pticeo*» (Cl. 43). În originalul grecesc: «...*kai ana vatnei epi ton vomon*» — «*și se urcă pe estradă - pe jertfelnic*». Același lexem *vomos* s-a tradus diferit: *trepte* în slavă și mai exact, în română «*altar, jertfelnic*», ca în G.

În Bț s-au reprodus lexeme din izvorul slav, care nu există în G. Slavonismele au aceeași topică din originalul tradus. De ex. în cohortația cu care se încheie povestirea despre cerb: «*Și bea apă vie adecă sfînta priceștele și te vei spăsi*». (Bț. f. 257). După originalul mediobulgar, Cl. f. 45: «*I. pii vody zivy sireci světoe priceștenie...*». In G.: «*Bea apa cea vie, sfînta cumenecătură și vei trăi în veci*». (f. 160). Aceasta ne indică o altă versiune slavă, în care în loc de *priceștenie* era *komkanie* ca în Pilda cerbului din versiunile ruse Țarschi și Uvarov — s. XII: «*I pii vody zivy sirečt světoe komkanie*». Cuvîntul *komkanie* are aceeași etimologie și sens ca și *cuminecătură* — lat. *communico, comunicare*, deci: *communio* — gr. *koinonia*. *Kom mkanie*, ca și verbul *komkati* sînt frecvente în textele slave vechi de redacție moravă, din sec. IX-XII. Manuscrisele au ajuns din Marea Moravie atît la slavii de sud, la Atos cît și în Rusia. Komkanie există și în dialectele bulgare de răsărit. Prima traducere a *Fizio-*

[16] Mircea Eliade, *Le culte de la mandragore en Roumanie, Zalmoxis* Paris-București, 1938, p. 209 u. Idem, *La madragore et les mythes de la naissance miraculeuse*, *ib.*, III, 1940.
[17] Fr. Sbordone, *Physiologus. . .*, 1936, p. 182. A. Karneev, 7 ed. Cod. S.
[18] G. Svane, *Slavijanskii Fiziolog*, Copenhaga, 1987, p. 41.
[19] L. Valmarin, *Studii. . .*, p. 153.
[20] Idem, *op. cit.*, p. 149—154.
[21] În ediția V., p. se transcrie eronat: «*preste penele besearicii*»

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

logului s-a făcut în bulgara veche. Copiile au ajuns în Rusia, unde s-au rusificat numai în limbă. De aceea textul pildei despre cerb este aproape identic în ediţiile A. Karneev (Ţarski), 1893 şi O. A. Belobrova în *Pam. lit. drevnej Rusii*: XIII Vek. Moscova, 1981. (Ms. 515 din G. M., f. 367—375, colecţia Uvarov).

Dar *komkanie* nu există în versiunile mediobulgare ca cea din Cluj-Napoca. Traducătorul în limba română al versiunii G a putut avea la îndemînă o copie slavă de sud, în care în loc de *priceştenie* era *komkanie*. Aci era probabil chiar ultima propoziţie din povestirea despre cerb, care există atît în G. cît şi în Bţ, dar nu am identificat-o în alte versiuni slave. Oricum diferenţa de redactare dovedeşte încă o dată că e vorba de două traduceri: G: «*... şi aşa vei trăi în veci*». Şi în Bţ: «*... şi aşa te vei spăsi (mîntui)*».

Deosebirile, ca şi identităţile între versiuni ne ajută la stabilirea filiaţiei, a izvoarelor şi a caracteristicii *Fizologului* în limba română. Definiţia Gorgonei că e o pasăre, apoi că e o muiere desfrînată, care se numeşte *Tiposul* din versiunea în limba română G., nu se întîlneşte în alte versiuni greco-slavo-române consultate de noi. Dar amănuntul că vînătorul sau vrăjitorul, după ce taie capul Gorgonei, îl bagă într-un vas ca în S. există şi în versiunile bulgaro-ruse despre Gorgonie. În versiunea Bţ. se spune că vînătorul pune capul Gorgonei într-o traistă, nu într-un vas ca în versiunea G. Aceasta nu însemnează în mod sigur că versiunea românească G. s-a tradus dintr-o versiune rusă, în care Gorgonia nu este denumită *Tiposul*. A putut exista şi în versiunile greco-slave de sud şi române, de sud dar arhetipul şi copiile s-au pierdut. În versiunea Bţ. *pelicanul* este denumit *neesitŭ*, ca şi în intermediarele slave, iar în *Fiz.* G. numele se traduce prin *pajără*. *Şoimul* se numeşte în Bţ *vip*, care e forma slavă a gr. *gipos*. Multe slavonisme din versiunile româneşti au aceeaşi topică şi sens ca în izvoarele slave de sud; *scîrbă*, sl. *skrăbu* «necaz, mîhnire, nenorocire»; *limbă* sl. *jazyk* «neam, popor, seminţie» etc.

Concluzia este că *Fiziologul* s-a tradus în limba română din versiuni slave de sud, ca îndeosebi mediobulgare. Învăţaţii noştri M. Gaster şi N. Cartojan au indicat izvor numai versiunea sîrbo-bulgară, publicată de Novakovici în *Starine*, XI, 1879 p. 191—203, care nici nu conţine toate capitolele versiunilor în limba română. De atunci izvoarele slave au rămas necunoscute, deşi s-au descoperit şi s-au editat mai multe manuscrise — copii ale *Fiziologului* în limbile greacă, slavă, în română, siriană, etiopiană etc. În afară de studiile, care însoţesc ediţiile, au apărut şi studii deosebit de interesante despre *Fiziologul* propriu-zis, despre *Fiziologul* din *Fiore di Virtù — Floarea darurilor* — despre *Fiziologul* lui Damaschin Studitul, despre bestiariile occidentale, despre simbolica animalieră în general, totuşi în istoria *Fiziologului* au rămas multe aspecte întunecoase. Majoritatea versiunilor zace încă în manuscrise. La noi sînt puţin cunoscute contribuţiile specialiştilor occidentali, greci. La rîndul lor, specialiştii occidentali nu cunosc bine istoria *Fiziologului* în literaturile slave şi română. Studiind de cîţiva ani comparativ istoric *Fiziologul în tradiţia literară balcanică* ne-a preocupat în primul rînd identificarea izvoarelor după care s-a tradus *Fiziologul* în limba română, istoria lui şi stabilirea textului critic după metoda textologică. Unele rezultate au fost publicate în *Romanoslavica*, XXI, Bucureşti, 1983, p. 359—384; *Palaeobulgarica*, Sofia, 1984, p. 38—55 şi *Starobalgarskata Literatura*, Sofia 1984, p. 41 — 55 etc. Sarcina nu este deloc uşoară din lipsa materialului manuscris din străinătate, al erorilor din cataloage, din ediţii şi chiar din manuscrise, în care textul este uneori «*atrociter laceratus*». Din unele cataloage lipsesc capitole întregi din manuscrisul înregistrat, sau chiar signatura nu este exactă, ca în *Catalogul manuscriselor greceşti* din BAR (Buc., 1909), în care C. Litzica înregistrează, cu nr. 663(74) manuscrisul grecesc care conţine *Hieroglifele* lui Horapollo. Conţinutul este deosebit de interesant pentru istoria *Fiziologului*[22]. De aceea, Luisa Valmarin face bine că semnalează prezenţa acestei opere la noi şi-i subliniază teoretic importanţa. Dar citează textul după ms. gr. 663[23], care nu conţine *Hieroglifele* lui Horapollo, ci texte religioase de cult. Opera despre *Hieroglife* este în *Ms. grec 74 din BAR*, menţionat de C. Litzica în paranteze. Manuscrisul nu e chiar o *copie*. Sînt extrase, cum afirmă L. Valmarin. Din partea a II-a a operei de 119 paragrafe s-a copiat unul singur. Povestirea din acest capitol a intrat cu unele deosebiri în *Fiziologul* şi în *Bestiariile* latine[24]. Astfel că pentru cercetarea textului, şi a operei în general, trebuie să consultăm ediţia şi vastele comentarii (1940) ale specialistului italian Francesco Sbordone[25]. Este o carte rară, care există şi în BAR. Numai astfel constatăm ce există

[22] C. Litzica, *Catalogul manuscriselor greceşti*, Bucureşti, 1909, p. 389.
[23] L. Valmarin, *Fiziologul român şi hieroglifele lui Horapolon*, *op. cit.*, p. 123—125.
[24] De ex. al lui Vicentius Bollovacensis, *Speculum naturale*, XIX, 108; Fr. Sbordone, *op. cit.*, p. 179.
[25] Sbordone Francesco, *Apolloni (Hori) Hieroglyphica. Saggio ed introduzione critica* del testo e comento de Francesco Sbordone. Napoli, 1940, LXVI—LXVIII pp. 227. Şi în BAR, II. 252424.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

din opera lui Horapollo despre *Hieroglife* și în ms. grecesc 74 (nu în ms. 663) din BAR. Interpretarea ieroglifelor prezintă interes deosebit și pentru studiul *Fiziologului* în sine. Explicăm diferite nume de animale, sintagme, chiar din textul *Fiziologului*, mituri străvechi. *Hieroglifele* lui Horapollo au fost în mare circulație în secolele XVI-XVIII. În epoca luminilor li s-a dat o interpretare critico-științifică riguroasă. Cărturarii români erau probabil la curent cu aceste discuții pentru că și Ms. grec 74 din BAR datează din secolul al XVIII-lea. E un fenomen cultural de toată importanța pentru cultura română, mai ales dacă ținem seama de vechimea, de istoria și de varietatea operei[26].

În alte cataloage nu se înregistrează nici titlul operelor din sbornicele miscelanee sau ce pilde din *Fiziolog* conține manuscrisul respectiv. Limitîndu-ne la informațiile din *Catalog* nu putem discuta științific nici ce redacție e nici ce loc ocupă în istoria operei în general. Este absolut necesară cercetarea manuscrisului. Astfel Elena Lintza înregistrează în *Catalogul manuscriselor slavo-române din Cluj-Napoca* (București 1980) sub nr. 84 și *Sbornicul miscelaneu* — ms. 25 care a intrat în fondul BAR filiala Cluj-Napoca de la Biblioteca Episcopiei greco-catolice din Blaj. Datează din secolul XVII. După lucrarea despre Anticrist (f. 39) abia la f. 42 se înregistrează o serie de pilde din *Fiziolog* începînd cu Pasărea Fenix urmată de alta tot despre Fenix. Dar între ele există *pilda despre Vultur, despre Neesit sau Pelican* care provin din *Paleea tîlcuită* — sec. XV — sau chiar din *Fiziologul* vechi alexandrin. Aceste pilde se repetă mai departe ca în orice *Fiziolog* de redacție bizantină. Cele trei pilde de la început sînt puse în fruntea *Fiziologului* bizantin propriu-zis care începe de obicei cu pilda despre leu. De aceea Luisa Valmarin e surprinsă că apare o nouă pildă despre Fenix deoarece nu știe că în Catalog, E. Linția nu a menționat că după prima pildă despre Fenix urmează pilda Vulturului, a Neesitului sau pelicanului și se repetă pilda Fenixului dar într-o altă redactare: *Inoe že o Finikse paky — Altă povestire iarăși despre Fenix* (f. 45) urmată de pildele despre elefant, cerb, vultur etc. Lipsesc însă din *Catalog* încă vreo zece pilde care există în Manuscrisul mediobulgar Cl. 25 și în versiunile românești Bț., G. etc. dar în altă ordine. În acest catalog nu se menționează nici textul despre giganții biblici Nevrod, Og, împăratul Vazanului, Goliat cel ucis de David (Cartea I. Regi XVI. 7; XVII. 4 etc.). Dar și din Manuscrisul mediobulgar Cl. lipsește începutul fragmentului despre giganți și chiar titlul: *Cuvînt de smerită înțelepciune*, care există în manuscrisul românesc 2513 BAR, f. 253 v., tradus însă după o altă copie mediobulgară, probabil mai veche, astăzi pierdută. Astfel, importanța versiunilor românești crește, pentru că păstrează textul integral. De aceea este bine să publicăm și textul despre giganți în ediția *Fiziologului* de la Bistrița, așa cum este în manuscris — cum a procedat Cătălina Velculescu *(op. cit.*, p. 213).

Alcătuitorul a unit referințele biblice despre giganți cu pildele din *Fiziolog*, care ilustrează smerenia, umilința. Mîndria este considerată în Etica și în dogmatica Bisericii răsăritene cel mai mare păcat. Din cele șapte păcate capitale mîndria stă pe primul loc. Astfel alcătuitorul a tratat contrastiv o singură temă: *Virtutea înțelepciunii smerite*. De aceea, în mai multe manuscrise românești Fiziologul acesta poartă titlul: *Cuvînt de smerită înțelepciune*. De ex. Ms. 2513 (1700), 3275 (1789), 3590 (1808), 938 (1810), 3275 (1799), 3590 (1808) și altele, care provin prin copii din arhetipul mediobulgar al copiei din ms. 25 Cl. Trebuie cercetat textologic dacă nu e vorba chiar și de alte traduceri după acest model mediobulgar cu omisiuni și introduceri de articole ca în orice versiune de tip mixt sau compilat.

Începutul textului despre giganți s-a pierdut din copia izvorului mediobulgar (ms. 25 Cl.). Texul însă se reconstituie după versiunile în limba română și după textul biblic. Traducerile sînt fidele. Doar în prima propoziție: «*Și a zis* Domnul *către Samoil — I reče Gospodl Samuilu*» (Regi Cartea I-a XVI. 7). S-a tradus: «*Zis-au* oarecine *către Samuil*: „*Să nu te uiți la fața lui, nici la mărimea trupului lui că l-am urgisit pre dînsul. Pentru că, nu precum să uită omul, așa se uită și Dumnezeu. Că omul se uită în față, iar Dumnezeu caută în inimă*». E vorba deci de valoarea spirituală substanțială, permanentă, nu de valoarea trecătoare și aparentă. Reproducînd acest verset după ediția V, deci și cu omisiunea (existentă în manuscris) a predicatului «caută», (adică «privește, se uită»), L. Valmarin definește întregul «Cuvînt...» ca o introducere «programatică» și o interpretează metaforic ca o cheie morală la *Fiziologul* propriu-zis. De fapt, există mai multe texte intitulate «*Despre smerita înțelepciune*», cum menționează și Cătălina Velculescu. Adăugăm că în literatura parenetică și în etica creștină în general, «*înțelepciunea smerită*» este o *virtute* denumită în gr. Σωφροσύνη — tapînōfrosini, în slavă *smeronomdrie*, ca, în ms. nostru 25 Cl., în italiană *humiltade*. În *Floarea darurilor* această virtute este reprezentată de *miel*, care este cel mai smerit și umil animal din

[26] Cum subliniază și L. Valmarin în subcapitolul din *Studii...*, p. 123—125, *Fiziologul românesc și Hieroglifele lui Harapollon.*

[27] L. Valmarin, *Fiziologul slav și cel slavo-român, op. cit.*, p. 154—166.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ume[28]. Virtutea înțelepciunii smerite este în opoziție cu *trufia* sau *marea mîndrie — superbia* — gr. ἀλαζωνία, — *alazoma*, sl. *grădosti*, simbolizată de șoim — și combătută în textul nostru despre giganți. Caracteristica textului din ms. 25 mediobulgar Cluj, este că alcătuitorul Sbornicului îl leagă de *Fiziolog*, mai precis de pasărea *Fenix* pe tema longevității permanente, pentru că după o viață de 500 de ani, Fenixul arde la soare și renaște. Legătura se face prin fraza: «*Iar de trăește cineva mult și pentru aceea să trufește, trufia aceluia o voiu surpa cu viața unei pasări ce să chemă Finix. Și adăugăm descrierea păsării Finix*[28]». Ultima propoziție lipsește din traducerea în limba română, deci și din ediția V.

Versiunile *Fiziologului* în limba română sînt mixte ca și multe versiuni grecești și slave. În conținut se introduceau povestiri din mai multe versiuni. Identificaterea acestor izvoare e mai complicată. Unele se păstrează numai în română. Poate chiar întreaga versiune românească să fie cunoscută, cel puțin ca structură, numai în limba română. Prin aceasta importanța versiunilor românești crește. Dar crește și prin dezvoltarea părții interpretative, prin adaosurile originale ale cărturarilor români, în primul rînd ale traducătorilor. Aceștia intervin în povestire cu amănunte, cu comparații, cu explicații în plus față de originalul tradus. De ex. în Bț.: «*...cînd cineva vedea capul Gorgoniei* se usca ca iarba»; sau: «*inorogul poate paște numai unde află iarba mare scoțînd limba pe de o parte de nas...*» (Ms. 2513 f. 257). La povestirea despre *Stratocămil* s-a introdus în Bț. din *Fiziologul* lui Damaschin Studitu amănuntul că «*aspida pîndește 40 de zile ouăle stratocămilului ca să le stridce*»: «*Și tot acolo stă aspida 40 de zile și nu să duce nicăiri pînă scoate stratocamilul puii*»[29]. La povestirea despre întinderea vulturului se introduce adaosul: «*Și David pentru aceea zice: Înoi-seva ca a vulturului tinerețea ta*», care lipsește din izvorul mediobulgar alăturat, după care s-a tradus întreaga pildă (Cl. *f* 45v. Bț. f. 261). Există însă în alte versiuni greco-slave. Astfel de adaosuri sînt mai frecvente și mai dezvoltate în versiunea G., îndeosebi în partea interpretativă. Se dau explicații, pareneze, îndemnuri pe ton de predică. Alteori explicațiile sînt redactate atît de liber ca și cînd nu ar avea nici o bază în izvorul grec sau slav. De ex., cum trebuie tăiat pomul de care se reazămă pilul ca să doarmă, din versiunea editată de M. Mociorniță. Nu lipsesc comparații, care dovedesc preocupări stilistice. De ex., la pilda despre întinderea vulturului se spune pe ton cohortativ: «*Leapădă răutatea, spurcăciunea și te vei albi mai mult decît zăpada*» (Ms. 1151, f. 165 v.) Stilul are aspect popular de oralitate: «*... a aminte cum să noeșie pasărea aceasta finixul și să înțelepțească pre om și să luați aminte creștinilor și să o urmați ca să nu rămîneți în osîndă sau să rămîneți să vă judece în cerîu că mai bine nu v-ați fi născut*».

Din cohortațiile cu care se încheie povestirea despre *zimbru* nu lipsesc *comparațiile*, «*...Toată lumea zace în rău. Fugi de lume și te vei mîntui ca o căprioară den cursa care stă întinsă asupră-și*» (Ms. 1151, f. 162). Sau în interpretarea pildei despre porumbel spune în același stil, combătînd stringerea de bogății: «*... Că ce ai adunat, aici va rămîne, iar tu te vei duce cu păcatele în pămînt și numai cu trei coți de pînză după obiceiul nostru cel creștinesc*» (Ms. 1151, f. 165). În povestirea despre *cocor* se vorbește de «*săgeata cea aprinsă a vrăjmașului*". Astfel de intervenții originale ale scriptorilor români se constată la 14 pilde — din *Fiziologul* editat de M. Gaster și la cîteva pilde din *Fiziologul* de la Bistrița[30].

Prelucrînd povestirea despre pilda respectivă cărturarii români au ajuns la creații originale chiar în versuri, cum sînt cele despre *Zgripsor* și despre *corb*, scrise de Radu Logofăt și închinate Voievodului Țării Românești, Șerban Cantacuzino. Versurile sînt sub figura Sgripsorului, pe foaia de titlu a *Bibliei* de la București, tipărită în a. 1688 și reeditată în zilele noastre la împlinirea a trei veacuri de la prima ediție[31]. Într-o cunună înflorată, care reprezintă soarele și luna, stă la mijloc Zgripsorul cu aripile întinse pentru a primi razele soarelui. În gheara dreaptă ține spada, iar în cea stîngă are buzduganul. De cele două capete Zgripsorul ține sceptrul voevodal. Figura ne amintește de vulturul cu două capete de pe stema imperiului rus. Versurile însă vorbesc despre Zgripsor și despre corb, care e zugrăvit în negru cu crucea în cioc pe pieptul zgripsorului. Împletind o astfel de stemă și prin

[28] «*E posse asumigliare la virtu de la humiltade a l'agnello che lo oiu humile animale del mondo...*» Ms. I. II. 7 S (Vezi și N. Cartojan, «*Fiore di Virtu*» *în literatura românească*, București,, 1928). Contribuțiile lui M. Gaster, N. Sochină și P. Olteanu care-și întemeiază cercetările pe manuscrise italiene și slavo-române noi, descoperite și nepublicate.

[28] bis «*Aște li kto dlago živi i o tom grudit se i togo veličanie da nizloziti paky někyi, životi ptičii imenuet se Finidz. Tomu popisi o poticě Finidzi*». Ms. 25 Cl. f., 42 r.

[29] Vezi în monografia noastră Cap. *Fiziologul lui Damaschin Studitu* și A. Karneev, *Materialy...*, 1890, p. 391.

[30] E vorba de pildele despre: Fenix și vultur, pil, păun, gheonoaie, stîrc, zimbru, gorgonie, porumbel, cocor, șarpe, bou, inorog, gorgonie.

[31] *Biblia*... Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, București, 1988, 990 p.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

versurile sale, Radul Logofăt dovedește că știa bine străvechile credințe și mituri despre lună, despre soare. Cunoștea referințele biblice și povestirile din Fiziolog despre Zgripsor, despre corb și simbolica lor. Din toate aceste elemente «... se *împletește stema înfrumusețată. Și în loc de părinți soarele și luna ți s-arată.*» În simbolica ieroglifelor soarele și luna reprezentau pe Αἰων vos(εῦνvῦs,) din țara, sau pe pământul căruia trăia Zgripsorul. Acest Αἰων reprezenta *eternitatea*, cum reiese chiar din sensul ieroglifei *Eonului : soarele și luna*, semnele eternității care se arată și voievodului Țării Românești, în loc de părinți. În marile lexicoane grecești se atestă din vorbirea greacă populară *demotichi* și *katarevusa* că πίων-εοн și derivatele sale au sensul de *etern, pur, ubicuu* (peste tot), se manifestă ca o stihie dătătoare de viață. Este dătătorul de lumină, pe care-l invocă sgripsorul, cînd răsare soarele din adîncul apelor și-și revarsă razele. Zgripsorul culege toată zarea soarelui în aripile sale uriașe și-l invocă: «*Vino dătătoarule de lumină și dă lumii lumină*». Lumina simbolizează învățătura, cultura înaltă. Întregul tabloul poetico-fantastic din povestirea despre zgipsor și simbolica lui sînt interpretate de Radu Logofăt original, ca un mesagiu către voievodul Țării Românești, Șerban Caqtacuzinou, să urmeze pilda zgripsorului, dar aplicată la realitățile din Țara și din vremea sa: Voevodul ... «*să fie... luminătoriul neamului și moșiei, prea vrednic stăpînitoriu țării și politicei*». Iar corbul «*... care-au hrănit în munte pe cel flămînd Ilie, // aduce-ți doamne cu crucea putere și tărie*». Cohortația către voievod se leagă strîns de textul *Fiziologului*.

«Întinde-te ca zgripsorul, *spre toate stăpînește.*
Și cu spata și cu buzduganul spre vrăjmași
Spre cei văzuți și nevăzuți cu mare biruință...»

Sînt aspecte nerelevate din istoria *Fiziologului* în cultura română sau din opera marelui și talentatului cărturar Radu Logofăt, care cunoștea nu numai *Fiziologul*, dar și discuțiile subtile care se duceau în Europa în acel secol despre interpretarea hieroglifelor lui Horapollo. Este pentru noi un îndemn în plus ca cercetările și edițiile *Fiziologului* în limba română să fie la înălțimea paginilor luminoase, înscrise și de români atît în istoria acestei minunate cărți populare cît și în istoria culturii în general*.

Pandele OLTEANU

7.IV.1989 București

---

* *Exprimăm toată gratitudinea Conducerii și Redacției* R.I.T.L., *pentru publicarea acestei prime contribuții, care apare în limba română din monografia noastră:* Fiziologul în tradiția literară balcanică, *însoțită de ediția bilingvă a texelor alese.*

(Urmare din pag. 270)

Creatorul scrie pentru că nu poate exista altfel. Opera sa exprimă Lumea ca pe o — poetică — «integrală», fiindcă el este hipersensibil în egală măsură la Real și la Imaginar. Oricine se poate regăsi în poemele sale într-o clipă de grație, însă nici unul dintre noi nu-și poate măsura cu el capacitatea de a încorpora existențe. Și nimeni nu are umerii destul de puternici spre a purta o povară de durere existențială similară.

Iată pentru ce, cît se va scrie încă Poezie, adevăratul creator va fi îndreptățit a ne spune: «*Poetul nu poate fi înțeles, deci poetul nu poate fi plătit*». Iar noi va trebui să citim cu loialitate, descifrînd în vorbele sale un semn al suferinței și nicidecum vreunul de joasă trufie, și aceasta cu atît mai mult cu cît artistul — biciuit fără răgaz de daimonul său interior — să creeze — n-are cum ne provoca resentimente prin extazuri paranoice în fața versurilor proprii: «*... eu nu-mi fin minte poeziile pe care le-am scris, ci numai cîteva pricini care mă stîrnesc într-una să scriu poezii*».

Carmen-Maria ROȘCA

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

RESTITUIRI

BIBLIA LA AROMÂNI

1. Subiectul de față este nou, neabordat pînă astăzi în istoria culturii aromânești: sarcina noastră a fost, de aceea, cu atît mai grea, dată fiind materia propriu-zisă (foarte diferită de preocupările noastre), pe de o parte, iar, pe de altă parte, din cauza sărăciei informațiilor, a studiilor filologice, descriptive, cu caracter mai mult sau mai puțin monografic. De aceea, considerăm această prezentare un **început și o datorie** de a continua cercetarea *scrierilor religioase în aromână*, de a aprofunda ceea ce am adunat și am descris aici, de a găsi surse noi și, eventual, texte necunoscute încă (de istoria culturii aromânești sau de noi).

2. Traducerea de cărți religioase în limba **maternă** trebuie să fi început și la Aromâni de timpuriu, cu mult mai devreme decît prima jumătate a sec. al XVIII-lea, de cînd datează, probabil, *Liturghierul aromânesc*[1] (text nedatat) și primul text datat în aromână, *Inscripția lui Nectarie Tărpu*, din 1731[2].

Aromânii sînt, ca și Dacoromânii, creștini de factură romană, așa cum o dovedesc cuvintele fundamentale legate de credință și de practica religioasă, care sînt, în mare parte, de **origine latină**:

dumnidă < lat. *domine deus* (cf. drom. *dumnezeu*)

băsearică / *bisearică* < *lat. basilica* (cf. drom. *biserică*)

criștinu < lat. *christianus* (cf. drom. *creștin*)

cruțe < lat. *crux*, Ac. *crucem* (cf. drom. *cruce*)

preftu < lat. *presbiter* (cf. drom. *preot*)

țeară < lat. *cera* (cf. drom. *ceară*)

țeru, țeruri < lat. *caelum* (cf. drom. *cer;* și cu sensul de «dumnezeu» la Aromânii din Tricala, Grecia)

dracu < lat. *draco* (cf. drom. *drac*); *păngînu* < lat. *paganus* (cf. drom. *păgîn*).

(preftulu) *cîntă* (tu bisearică) < lat. *canto, — are* (cf. drom. *cîntă*)

(preftulu) *oară* < lat. *oror, -ari* «se roagă»

(preftulu) *păteadă* < lat. *baptizare* (cf. drom. *botează*)

(preftulu) *cumînică* < lat. *communicare* (cf. drom. *cumînecă*)

(preftulu) *ncurună* (tinirl'i) < lat. *coronare* (precedat de prefixul *(i)n-;* cf. drom. *cunună*); (omlu) *blastimă* < lat. pop. *blastimare* (cf. drom. *blestemă*)

murmintu / /*murminte* (sg.) < lat. *monumentum* (cf. drom. *mormînt*)

murminți (pl.) «cimitir»: *(mortulu l-duțemu la murminți* — «mortul îl ducem la cimitir»)

l'ertu < lat. *liberto, -are* (cf. drom. *iert: dum' l'artă-lu* «dumnezeu să-l ierte!»)

l'irtare (infinitiv substantivat al aceluiași verb) «pomană»: *dămu ti l'irtare* «dăm de pomană»; *picatu, picătosu* < lat. *peccatum* (cf. drom *păcat, păcătos*)

dare, dări (sg., pl.) < lat. *do, dare* «danie, pomană»

p(ă)reasinți < lat. *quadragesimae* (cf. drom. *păresimi* «post»)

Crăciunu / *Circiunu* < lat. *creatio, -onis* (cf. drom. *Crăciun*)

Paște, Paști < lat. *Pascha, -ae* (cf. drom. *Paște, Paști*)

---

[1] v. *infra*, sub 4 C (1).

[2] Textul inscripției este următorul: *«Viryiră, muma-l dumnidă, óră tră noi pecătoș'i»* (pentru toate datele asupra inscripției, v. Matilda Caragiu Marioțeanu, *Liturghier aromânesc. Un manuscris anonim inedit*, București, 1962, p. 112—113).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

(săptămîna) *mare* şi (luni, marţi, *miercuri*, gioi, viniri, simbătă) *marţ* < lat. *mas*, Ac *marem* (cf. drom. *mare*, în aceleaşi sintagme)

duminică < lat. *domenica* (cf. drom. *duminică*)

Sân- / Sâm- / Su(m) (*Medru / Chetru*) < lat. *sanctus* (cf. drom. *Sîn-Medru, Sîn-Petru Sîn-Nicolaul Mare* etc.)

Stă- / Stî-(Măria / Vinirea) < lat. *sancta* (cf. drom. *Sfintă Mărie*)

Sîntu, Sîntă, Sînţă, Sînte (variante cu *-m-* : *Simtu* etc.) < lat. *sanctus* ş.a.

Se înţelege că, intrînd în sfera de cultură greacă-bizantină, Aromânii au adoptat, tîrziu şi într-o măsură n e î n s e m n a t ă, elemente din această cultură (religioasă şi laică) şi cuvinte care exprimă unele din aceste elemente. Totuşi, este de observat că n i m i c din capodoperele literaturii clasice greceşti şi din literatura de imaginaţie a Bizanţului nu s-a păstrat la Aromâni. Viaţa lor izolată, datorită păstoritului, care i-a lăsat pe mulţi neştiutori de carte — cel puţin în primele două-trei secole ale mileniului nostru — le-a salvat identitatea etnică şi religioasă, de *Romani Creştini*, de *Aromâni*. Ortodoxismul bizantin (corespondentul celui slavon din nordul Dunării) nu i-a modificat de loc pe Aromâni: cîtă vreme chiar cei ce au venit în contact cu lumea citadină şi au făcut şcoală sau au ascultat slujbă religioasă în a l t ă limbă decît cea *maternă* (singura pe care o înţelegeau), aceştia erau *ipso facto* imposibil de influenţat. Aşa se explică de ce, după secolele XIV-XVII, caracterizate prin contacte din ce în ce mai strînse cu populaţii de altă limbă din Balcani şi de dincolo de Adriatică, datorită comerţului, sau, pe planul ideilor, cu Apusul catolic şi cu ideile noi ale Renaşterii şi ale umanismului generat de aceasta, s-a simţit nevoia stringentă de a-i instrui pe Aromâni — didactic şi religios — în limba lor m a t e r n ă, *aromâna*. Învăţaţii aromâni, care deveneau mereu mai mulţi, prin dezvoltarea prodigioasă a unor centre ca Meţovo, Ianina şi, mai ales, Moscopole, au simţit cei dintîi această nevoie. Ne este foarte greu că admitem că, înainte de prima jumătate a sec. al XVIII-lea, nu se vor fi găsit clerici aromâni care să fi tradus din cărţile sfinte — aşa cum s-a întîmplat cu confraţii lor anonimi care au tradus *Textele rotacizante* în Maramureşul nord-dunărean, la sfîrşitul secolului al XV-lea sau la începutul celui de al XVI-lea. Poate că, în viitor, destinul va scoate la iveală astfel de texte, aşa cum s-a întîmplat cu *Liturghierul aromânesc:* datorită înaltei conştiinţe profesionale (şi poate şi etnice?) a unui umil învăţător din Curceauă (Korçe), Albania, cu numele de Ilo Mitkë-Qafëzezi, care l-a descoperit, l-a fotocopiat, l-a păstrat în anii războiului şi l-a trimis Academiei Române în 1957. Aromânii posedă astăzi mărturia lor cea mai de preţ pentru efectuarea, de timpuriu, a serviciului religios în biserică în limba lor maternă.

Deocamdată însă, prezentarea noastră se bazează pe ceea ce e x i s t ă, pe ceea ce am găsit menţionat în lucrările de literatură, lingvistică, istorie aromână sau în fişierele de la Biblioteca Academiei Române şi de la alte biblioteci. Orice scăpare a noastră — posibilă — este remediabilă în viitor cu contribuţia tuturor acelora care doresc să completeze eventualele goluri din istoria spirituală a Aromânilor.

3. Trebuie să facem precizarea că, după căutările noastre şi după cunoştinţele dobîndite nu e x i s t ă pînă astăzi:

a) O *Biblie* i n t e g r a l ă în aromână (*Vechiul* şi *Noul Testament*)

b) Un *Vechi Testament* i n t e g r a l în aromână

c) Un *Nou Testament* i n t e g r a l în aromână.

Există p ă r ţ i din cele două Cărţi Sacre, cel mai bine fiind reprezentat *Noul Testament*, ceea ce este explicabil: aceasta este cartea c r e ş t i n i l o r şi pe baza ei se face s l u j b a în biserică.

În cele ce urmează, ne propunem să dăm o listă comentată a tuturor scrierilor religioase care r e p r o d u c (în traducere) sau i n t e r p r e t e a z ă părţi din *Biblie*.

Prezentarea acestor scrieri şi descrierea lor oricît de sumară nu pot fi făcute c r o n o l o g i c, din motive metodologice: în folosul clarităţii şi al concizunii, vom adopta o clasificare după c o n ţ i n u t, pe cărţi, şi anume: *A. Vechiul Testament; B. Noul Testament; C. Alte scrieri religioase*, care le presupun pe primele două.

4. A. Vechiul Testament

Nu există, după cunoaşterea noastră, *Cărţi* i n t e g r a l e din *Vechiul Testament* traduse în aromână (adică: *Geneza, Exodul, Deuteronomul, Psalmii* etc.). Ceea ce cunoaştem deocamdată sînt următoarele texte:

(1) Dimitriu Athanasescu, *Scurtare de Istoria Sacra pentru Romanii dela drepta Dai nubiului, lucrată dupu Testul a Santei Scriptura de D.A.* Şi stambata cu plata Onor Societăţi

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pentru Inveţiatura poporului românu. Bucuresci, Stambatoria (Tipografia) C. A. Rosetti, 1867[3]. Este o cărticică de 100 p., scrisă cu alfabet latin (fără nici un alt semn din alte alfabete). Autorul încheie lucrarea cu această menţiune: *Finele a Vecljului Testamentu* (p. 100).

După cum o spune şi titlul, această carte este o «povestire» pe scurt şi pe înţelesul tuturor a *Vechiului Testament*, originală (dacă ar fi să dăm crezare afirmaţiei din titlu: *«lucrată dupu Testul a Santei Scriptura»*). Astfel de lucrări circulau, fără îndoială, în epocă, ele fiind destinate citirii lor de către oameni neavizaţi. Autorul a renunţat la titluri, capitole şi versete: textul «povestirii» este prezentat în 200 de paragrafe, precedate de §. Limba lui D. Athanasescu este mult dacoromânizată şi abundă în neologisme — adeseori introduse inutil (de unde nevoia de a le «explica» prin cuvinte — puse între paranteze — din vechiul fond latin al aromânei; v., de pildă, în textul reprodus mai jos, cuvintele *terra, firmamentulu, avele, animalele* etc.). Fragment de text din *Scurtare de Istoria Sacra...*, § 1 (integral: *«Dumneḑeu face cerlu, terra (loclu) şi tute câte s'află pre ele tru şése ḑile. Prima ḑuă, fece lunjina. A daoa-ḑi, fece firmamentulu, şi lu cl'emă ceru. A treia-ḑi, addună tute apele tr'unu locu, şi se vidu uscatlu, care, dupu dimândăciunea alu Dumneḑeu, scóse tute speciele (soiurele) di ergji şi di arbori. A patra-ḑi, fece sórele, luna şi stelle. A cincia-ḑi, fece avele, (pulji asbuirători) care sbóiră in aeru, şi pescilji care nótă in apă. A şésea-ḑi, fece tute animalele (vite, prâvḑi) di peste uscatu, di pre apoia* p r e *omu, şi şéptea-ḑi, se repausă.* (Să se observe ca dacoromânism sintactic acuzativul-obiect direct construit cu *pre* — subliniat de noi — : *fece* p r e *omu*, în loc de *fece* [=*feaţe*] *omlu*, cum se spune până astăzi în aromână, ca în latină).

(2) Fragmente scurte din **Vechiul Testament** apar încă din sec. al XVIII-lea în cartea lui Constantin Ucuta Moscopoleanul, *Néa Paidhaghoghia*, Viena, 1797. Acest învăţat aromân, originar din Moscopole, cartofilax şi protopop în Posen, Prusia, este cel dintîi care a vrut să lumineze sufletele şi minţile Aromânilor în propria lor limbă (predecesorii lui, Th. A. Cavalioti şi Daniil Moscopoleanul încercau acelaşi lucru în limba greacă). Iată cum motivează Ucuta această nobilă intenţie, servindu-se de cuvintele Apostolului Pavel, în cuvîntul său către cititor: *«că scrie apóstollu Pavlu la Corinthiani, tru....: se fure că me ncl'inu cu limbă căseană, sufletu-ńi se ncl'ină, ma mintea-ńi easte fără carpó»* («Că scrie apostolul Pavel către Corinteni în... [cap., verset etc.]: dacă m-aş închina în limbă străină, numai sufletul mi se închină, dar mintea îmi este fără rod»). Şi mai departe — o mare idee umanistă asupra împrumutului necesar şi «fără ruşine» din altă limbă: *«Şi se nu o-ai tră rrşăne că tră ţi lomu gramele a Elińloru, i că tră ţi nă mprămutămu de la altă limbă, că tute limbile ţi suntu tru etă se mprămuteadă unâ de-alantă; că de Eliń-ncoa se mprămutară tute plăsile, ş-cu ghrame, ş-cu zboarră, ş-ţinivá nu poate s-o arnisească aistă, că lă se vedu şi ghramele, ş-lă se kicăsescu şi zboárrăle (ca ş-noi)»*. («Şi să nu-ţi fie ruşine că de ce am luat literele Elenilor, sau că de ce ne-am împrumutat de la altă limbă, că toate limbile care sînt pe lume se împrumută una de la alta că de la Elini încoace s-au împrumutat toate neamurile şi cu litere şi cu cuvinte şi li se înţeleg şi cuvintele (ca şi noi)»).

Dacă partea I are caracter didactic (adaptarea scrierii greceşti la pronunţarea aromânească), partea a II-a conţine un număr de *Psalmi* (nr. 50, la p. 81; nr. 102, p. 91; nr. 145, p. 95; nr. 134, p. 97; nr. 135, p. 99), de texte biblice variate *(Daţele dimândăciuni al Dumniḑă* — «Cele zece porunci», *Deuteronom*, V, 6—21; p. 91); din *Noul Testament:* «Tatăl nostru» (Matei, VI, 9—13), p. 75, rugăciuni pentru prînz, p. 87—88, pentru cină, p. 89; «Crezul», p. 77—78 ş.a.). Reproducem în întregime textul cu «Cele zece porunci»:

Daţele dimândăciuni al Dumniḑă.

1. *Mine ţi escu domnulu Dumniḑălu atău, ţi te scoşu de tru loclu a Misiriel'i, de tru casa a sclăviel'i; vu se nu s-hibă alţi Dumniḑaḑi horva de mine.*

2. *Se nu faţi idholu a veteil'i atăei, ş-niţe unâ uńize. De câte sun disupră n-ţeru ş-de câte suntu deǵoşu pre locu, ş-de câte suntu tru ape pre sum locu, se nu le cl'ini, şi se nu le tińiseşti ca tră Dumniḑaḑi.*

3. *Se nu o l'ai numa a domnului a Dumniḑălui atăui tră n-cotu; că domnulu vu se nu-l căthăriseascâ aţelu ţi o sprigiură numa alui tră-ncotu.*

4. *Adu-ţi aminte ḑua a sărbătoror loru se o aviseşti. Se lucreḑi şase ḑile, şi se s-faţi tute lucărră atale. E a şaptea ḑuă este rrupaslu a domnului a Dumniḑălui atăui; tru aţea ḑuă se nu faţi niţe unu lucru, tine ş-hil'lu atău, ş-hil'l'a atá, iuzmikarru aţău, şi iuzmikara atá, boulu atău, ş-sumgiugătorru, ş-toate alante.*

5. *Tińiseá tatălu atău ş-muma atá, tra se prucupseşti şi tra se bănedi multu pre loclu aţelu bunlu, ţi s-lu da aţăea, domnulu Dumniḑălu atău.*

---

[3] În posesia Bibliotecii Academiei Române, cota I 439766.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

6. *Se nu faţi funico.*

7. *Se nu curvăriseşti.*

8. *Se nu furi.*

9. *Se nu dai mărtirie minciunoasă pre viţinlu atău.*

10. *Se nu orixeşti mul'area a viţinlui atăui. Se nu orixeşti casa a viţinlui atăui, niţe agurru alui, niţe iuzmikarru alui, niţe boulu alui, niţe sumgiugătorru alui, niţe ună pravdă dealui, niţe de căte suntu a viţinlui a tăui (p. 91)* »[4].

Acestea nu pot fi însă s i n g u r e l e texte din *Vechiul Testament* care ni s-au păstrat şi / sau care au existat; pe unele nu le cunoaştem (încă), altele vor fi existat, dar s-au pierdut. Sigur este că cel puţin *Psaltirea* a fost la Aromâni carte de căpătîi, care se citea în biserică, acasă şi, ceea ce este foarte important, şi în şcoală. Scriind despre «Instrucţiunea» la Aromâni Pericle Papahagi spune că întîi se învăţa în şcoală *Abecedarul (Alfavita)* şi apoi: *«Cine învăţa* Alfavita *căpăta Ftuihea* (Oktoiheion) *apoi gradat căpăta* spăltirea (Psaltirion), Orolóyion, apostolul *şi* evanghelia. *Cînd trecea prin toate acestea era bun de preot sau dascăl»*[5]. Unde sînt aceste cărţi?

4. B. Noul Testament.

O scriere i n t e g r a l ă care să cuprindă *Noul Testament* nu ne este cunoscută.

Găsim la Th. Capidan următoarea însemnare: *«În 1889, s-a tradus în dialect* Istoria noului testament (ică viaţa domnului nostru Isus Cristosu). *Textul nu poate fi de mare folos pentru cercetări ştiinţifice, întrucît limba este prea mult apropiată de dialectul dacoromân».* Cu totul întîmplător, am descoperit pe coperta a IV-a a *Catihisei* lui D. Athanasescu (v. *infra*, 4, C. (3)), lista cu lucrările acestuia, numerotate de la 1 la 13. În dreptul nr. 7 stă titlul lucrării amintite de Th. Capidan (cu uşoare diferenţe de scriere / fonetice): *Istoria noului testamentu ică viaţa Domnului nostru Isus Hristos*, fără numele autorului, tipărită de Societatea Macedono-română — 1881. Este o traducere pe care o revendică, după cum se vede, Athanasescu, dar la o dată anterioară celei furnizate de Th. Capidan. Oricum, cartea nu este înregistrată în fişele Bibliotecii Academiei şi nici ale Facultăţii de filologie. Dacă ea există, dacă a fost într-adevăr publicată, ar fi singura care ar reproduce (i n t e g r a l ?) *Noul Testament*[6].

Ceea ce deţinem în mod sigur sînt p ă r ţ i din această carte a creştinismului şi anume: *(1) Evangheliile* (toate sau separate); *(2) Faptele Apostolilor* (părţi din ~); *(3) Epistolele Apostolilor* (părţi din ~).

(1) Evangheliile sînt cel mai bine reprezentate, mai ales în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, cînd, după înfiinţarea şcolilor româneşti în Macedonia (1864), s l u j b a — în numeroase localităţi cu populaţie majoritară aromânească — se făcea în limba m a t e r n ă, aromâna. Ni se pare semnificativ faptul că, într-o broşură editată şi publicată de «Societatea Biblică Anglicană şi Străină», la Londra, 1899, printre cele 320 de limbi şi dialecte din întreaga lume, în care se traduce cîte un fragment de Evanghelie de la Ioan (III, 16), figurează şi MACEDONIAN — ROUMAN, vorbită în «Macedonia, Albania & Thessaly)». Textul aromânesc, ca şi al celorlalte limbi care apar în APPENDIX, este un fragment din *Evanghelia de la Matei* (V, 16): *«Aşa s-luminédă lumina vóstră di'naintea ómeniloru, cu s'védă năşi faptele a vóstre acele bune, şi să glorifică Tatălu a vostru açelu din çeru».*

Din *Evanghelii* s-au făcut următoarele traduceri:

• *SÂNTULU şi DUMNEDEESCULU E V A N G H E L I U* În dialectulu MACEDO-ROMÂNU imprimat DUPE ORIGINALUL SANTEI METROPOLII cu spesele MINISTERIULUI DE CULTE în dilele M. S. Regelui Românie Carol I şi ÎNALTU PREA S. S. CALINICU MICLESCU, MITROPOLITU Primatu, 1881, Tipografia THIEL & WEISS, Palatul Dacia-Romania (274 p.) Autorul traducerii nu este menţionat.

Este un «Evangheliar» pentru slujbă, împărţit în pericope, pentru toate săptămînile de peste an şi sărbătorile mari şi pentru toate lunile. Ca întotdeauna, se începe cu evanghelia

[4] Toate trimiterile la Ucuta se referă la Ediţia Pericle Papahagi din lucrarea *Scriitori români din secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, 1909. Menţionăm că, din raţiuni tipografice, am operat mari simplificări de transcriere a fragmentelor reproduse spre ilustrare. De aceea, acestea nu pot fi folosite/reproduse decît pentru conţinutul lor, nu şi pentru scriere/pronunţare.

[5] v. Pericle Papahagi, *Din literatura poporană a Aromânilor*, I, [Bucureşti], 1900, p. 65.

[6] Pentru citatul din Th. Capidan, v. *Aromânii. Dialectul aromân, Studiu lingvistic*, Bucureşti, 1932, p. 131.

Oricine deţine un exemplar sau informaţii în legătură cu această traducere este rugat să comunice într-una din publicaţiile de specialitate sau în presa literară.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pentru Duminica Paștelui (începutul anului creștinesc). Iată începutul acestui EVANGHELIU (Ioan, I, 1):

«Întru începutu era cuvîntulu, și cuvîntulu era la Dumnedeu, și Dumnedeu era cuvîntuln.

Aestu era la începutu către Dumnedeu.

Tute prin elu se feceră, și, fără de elu, nu se fece nici unu lucru care este faptu.

În elu era viața, și viața era lumina ómeniloru.

Și lumina în întunerecu luminézâ, și întunereculu nu o coprése.

Fu unu omu petrecutu de Dumnedeu, numa lui era Ioan.

Limba este, de fapt, dacoromână, cu foarte puține elemente aromânizante.

● *VANGHEILU AL MATTHEU în dialectulu MACEDO-ROMAN*, București, Tipografia Societății Albaneză «Dituria», 1889. Autorul, cu modestie, își trece numele la sfîrșitul acestei cărticele de 122 p. : *«Aestu vanghéliu éste tradusu în dialectulu Macedo-românu, de Lazulu alu Dumi (PISODRÈNU)»* (probabil originar din Pisoderi). Textul este integral (28 de capitole). Limba conține neologisme latino-romanice și dacoromânisme, fără a se lăsa «distrusă» însă imaginea de grai aromânesc. Dăm un mic fragment spre ilustrare:

Cap. I: 1. *Carte de generațiune a lui Iisusu Christosu hiliu alu Davidu hiliu alu Avraamu*

2. *Avraamu născu Isaac; iară Isaac născu Iacovu; Iacovu născu Iuda și frățiliia lui.*

3. *Iară Iuda născu pre Fares și Zara din Thamas; Fares născu Esromu, și Esromu născu Aramu.*

Să se observe acuzativul-obiect direct construit cînd fără *pre* (structură specifică aromânei), cînd cu *pre* (sub influența dacoromânei): *Fares născu Esromu, Esromu născu Aramu*, dar și *Iuda născu pre Fares.*

● *SÎNTA EVANGHELIE DI LA MARCU, Ditu Noulu Testamentu a Domnului a nostru Isus Hristos*, Pri limba armânească di Apostol Caciuperi, Editura Avdella, 1984 (50 p., 16 capitole, text integral). Traducerea păstrează întocmai ordinea capitolelor și a versetelor din Evanghelia de la Marcu. Textul este precedat de o scurtă prezentare despre viața și misiunea Sf. Evanghelist Marcu.

O scurtă mostră și din acest text:

«Vindicarea a unui liprosu § § §

40 Ș-vine la elu unu liprosu, cari rugîndu-lu și ndzinucl'indu-si, dzise a lui: „Macă vrei, poț s-mi curi". 41 Iară Isus, făcîndu-l'i-si ńilă, și-tease mîna, ș-agudindu-lu, l'i-grăi: „Voiu, cură-ti" 42 ș-cumu dzise (aeste), tri oară s-dipărtă lepra di la ațelu hîvritu, și s-cură».

Exceptînd abuzul de grecisme (care nu sînt evidente în textul ilustrativ), limba este frumoasă și autentic aromânească (din sud).

● Cîteva fragmente din *EVANGHELIA DE LA MARCU* sînt reunite în *Codex Dimonie*[7] și anume

a) foile 14—23 din *Cod. Dim.* / p. 147—179 din Jb. IV conțin o Evanghelie din Marcu, X, 35, cu titlul: *«Aistă dhidhahie este a ficioror peri nistion meghali» sta 5* [=săptămîna a 5-a]; este Evanghelia zisă *«Cererea fiilor lui Zevedei»* (textul nr. 3 în numerotarea noastră efectuată cu acestă ocazie pentru cele 15 texte din *Codex Dimonie;* v. *infra*, sub 4. C. (2)).

b) foile 34 *b* — 40 *b* din *Cod. Dim.* / p. 209—227 din Jb. IV conțin tot o Evanghelie din Marcu, IX, 17, intitulată *«Didahia tră eksumuluyisire»* [=pentru spovedanie] (textul nr. 6 în numerotarea noastră).

c) foile 41—56 din *Cod. Dim.* / p. 193—213 din Jb. V sînt din Marcu, VIII, 38 și se intitulează *«După stămâna di Krutse»* (textul nr. 7 în numerotarea noastră).

Reproducem o parte din prima Evanghelie menționată, din Marcu, X, 35, foaia 14:

«Nu puate lemnu bun rău pomu ș-fakă. luatsă di uriakl'e tutsă voi vluisits kriștiń:kă buńl'i părintsă faku buńi ficior, e seste kă săntu părintsăl'i răi șă năhusetsă, kum puate, tsi s-hibă ficiorl'i buni?»

● Din EVANGHELIA DE LA LUCA ne-a rămas un document de o mare însemnătate istorică și lingvistică: *Parabola fiului pierdut*, tradusă de însuși Mihail G. Boiagi la cererea slavistului B. Kopitar. Acesta a publicat-o în studiul său *Albanische, walachische u. bulgarische Sprache*, apărut în «Jahrbücher der Literatur», vol. XLVI, Wien, 1829.

Autorul a urmărit o comparație între limbile sîrbă, bulgară, albaneză și *«in wala-*

[7] v. Datele *infra*, sub 4. C. (2).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

chischer Sprache, und zwar: a) Dako-Walachisch (Aus der Bibel, Peterbourg, 1819), b) Macedono-Walachisch (Inaeditum, handschriftlich mitgearbeitet von dem oben belobten Grammatiker Bojadschi)».

Textul *Parabolei* în aromână a fost reprodus de Pericle Papahagi în ediția *Gramaticii lui Boiagi*[8].

Parabola fiului pierdut (care traduce textul lui Kopitar *Die Parabel vom verlornen Sohn;* la noi, curent, «... a fiului risipitor») este un text din Luca XV, 11—32.

Dăm pe două coloane începutul acestei parabole, în transcrierea originală Boiagi / Kopitar (a) și Pericle Papahagi (b)

(a)	(b)
11. *Sъ se Dómnul paravulia aista: Un om avea doi χiλъ. ши Sъ se ma tinerlu di ielъ a taъ suj: Taiъ, dъHь partea ци Hьi Kade di averea.* (p. 97)	11. *Dăse Domnul paravulia aista: Un om avea doi hil'i. Și dăse ma tinerlu di iel'i a tată sui: Tată, dă-ńi partea, ți ńi cade di avérea.* (p. XXIX)

Alfabetul folosit de Boiagi / Kopitar este cel de tranziție (care conține și litere din alfabetul chirilic), în timp ce transcrierea lui Papahagi este modernă și simplificată (și de noi).

Desigur, *Evangheliile* trebuie să fi fost la Aromâni mult mai numeroase și mai timpurii. Mărturii în acest sens sînt destule:

Astfel, Dimitrie Bolintineanu, în Prefața *Gramaticii* lui M. G. Boiagi, pe care a editat-o în 1863, vorbește de «*traducția ctitorva* Evanghelii» datorată lui Boiagi însuși.

Gustav Weigand spune următoarele în Jb. III, p. 2, nota 1: «*In Makedonien erzählt man sich, dass in verschiedenen Kirchen früher Uebersetzungen der Evangelien von Bojadzi in Gebrauch waren, die erst nach Aufkommen der nationalen Bewegung unter der Aromunen auf Betreiben der Griechischen Bischöfe überall entfernt werden, so dass kein Exemplar aufzutrieben war*».

Iar în monumentala sa lucrare destinată Aromânilor și textelor populare ale acestora, *Die Aromunen*[9], Erster Band, p. 98, scrie: [la Moscopole] «*In der nebenliegenden Kirche [„hl. Nikolaus"] hebt man ein sehr schönes auf Pergament geschriebenes Evangelium auf, das grosse Änlichkeit mit dem in der Kirche der hl. Maria zu Berat gesehenen besitzt. Beide sind neueren Datums*». La p. 80 autorul informa că Episcopul din Berat îi arătase două Codice: «*zwei alte Codices; der ältere enthält die Evangelie Mathaeus und Markus, in Silberschrift, die sich auf dem vor Alter dunkelblau gewordenen Pergamente gut abgeht, der jüngere äusserst sauber in Goldschrift, enthält die vier Evangelien vollständig*».

(2) Faptele apostolilor și *(3) Epistolele apostolilor* ni s-au păstrat în următoarele forme[10]:

— foile 67*b*—68 din *Cod. Dim.* / p. 239 din Jb. V conțin începutul din *Faptele Apostolilor (Apostelgeschichte)*, I, 1—8, cu titlul în greceşte *(Praxeon ton apostolon ta anàghnozma;* v. *infra*, sub 4. C. (2), textul nr. 10 în numerotarea noastră).

— *Apostolul tră tuti duminiçili și serbătorili din anlu intreg, tu limba arumânească scriat di Preftul Economlu Ioan G. Murnu, aromân di Veria (Karaferia), și stămpusit tru ḑilili a Majestăților lor Carol I, Amirălu a Românieliei și Mehmed Reșad V, Sultanlu Turchieliei.* București, 1912. (111 p. + IV cu «*numirlu Apostulilor dit aestă carti*»).

Este o carte de s l u j b ă religioasă, de format mare, cartonată, împărțită în pericope: începe cu *Sâmta și Marea Dumtnică di Paști* și continuă apoi pentru fiecare duminică și sărbătoare din toate lunile anului — împreună cu cei patru «*Apostuli*» pentru diferite «çirimonii» sînt, în total, 111 *Apostoli* (adică slujbe din ~). Conține selecțiuni din *Faptele Apostolilor* (Di *Faptili Apostulilor aleagiri*) și din *Epistolele lui Pavel (Di Cartea câtră Efesiani / Romani / Uvrei / Corintiani / Galatiani / Colosiani* etc., *al Pavli, aleagiri)* și cîte o *Epistolă* din *Petru* și *Iacov (Câtră tuți creștinili, aleagiri).*

---

[8] v. Pericle Papahagi, *Mihail G. Boiagi, Gramatică română sau Macedo-română*, București, 1915, p. XXIX—XXX.

[9] Titlul exact: Gustav Weigand, *Die Aromunen. Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen über das Volk der sogennanten Makedo-Romanen oder Zinzaren.* Erster Band, *Land und Leute*, Leipzig, 1895, zweiter Band, *Volkslitteratur der Aromunen*, Leipzig, 1894.

[10] Un *Apostol* în manuscris, tradus de G. (?) Tomara în 1885 se află la Secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române sub nr. A 541 (fost mss. rom. nr. 1160); v. Matilda Caragiu Marioțeanu, *op. cit.*, p. 116—117, dar și întregul capitol.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Cu privire la limba în care a tradus, autorul o spune el însuşi în încheierea acestei frumoase cărţi rituale: «*...am căutat ca să mă folosesc de graiul cel mai curat al acestui dialect alegînd forme de cuvinte aromâneşti din mai toate regiunile locuite de Aromâni*» (pagină nenumerotată, ultima: «*Observaţie pentru cititori*»).

Un fragment din *Faptele Apostolilor*, acelaşi, în varianta din *Codex Dimonie* (a) şi din Ioan Murnu (b):

(a)

67 b mine, Θeofile, skriirai zboru atsel di kama ninte tră tute atsele, tsi ahiurhi Hriştolu, tra s-faкă, şă si dhidhăksiaskă, păn tu dzua atsia si alinci, di kara dede ursire ku ayul duhu a apostulor atsilor, tsi aliapse elu.
(*Apostelgeschichte*, I, 1—3)

(b)

Grailu açel di năinti lu am faptă, O, Theofile, tra să spun tuti faptili şi invitaturili a Hristolui dit apârnita lor până tu ḑua çe s'anălţă, după çe lă dimăndă cu Duhlu Sâmtu Apostulilor çe şi-l'i avea aleaptă.
(*Di Faptili Apostulilor aleagiri*, I, 1—5)

4.C. Alte scrieri religioase (care se bazează pe textele biblice):

(1) Locul întîi îl ocupă, fără îndoială, *Liturghierul aromânesc. Un manuscris anonim inedit*, publicat (cu o Introducere, Studiul limbii, Locul textului în literatura aromânească v e c h e şi un Glosar) de Matilda Caragiu Marioţeanu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962 (161 p.).

Textul a fost descoperit în Albania, la Korçe (Coriţa / Curceauă), în 1939, de învăţătorul din sus-numita localitate Ilo Mitkë — Qafëzezi. Este un manuscris nedatat şi nelocalizat (după trăsăturile limbii el trebuie să fi fost tradus în Albania, la începutul sec. al XVIII-lea). Are 24 p. de text aromânesc scris cu litere greceşti şi 1 p. de text grecesc. *Liturghierul* are două feluri de scriituri: una, cu cerneală neagră, conţinînd textul aromânesc al liturghiei propriu-zise, alta cu cerneală roşie, reprezentînd indicaţiile tipiconale (despre ce trebuie să facă preotul, ce rugăciune trebuie să spună etc.), care preced ca un titlu (de 1—3 rînduri) textul liturghiei, scriitură redactată în limba greacă. Aceasta dovedeşte clar că preoţii, ştiutori de limbă grèacă, puteau citi indicaţiile de tipic ritual, în timp ce Aromânii trebuia să asculte s l u j b a în limba lor m a t e r n ă, pentru că nu înţelegeau limba greacă. Autoarea ediţiei a retranscris textul liturghierului cu litere greceşti (pe pagina din stînga) şi a transliterat cu litere latineşti (pe pagina din dreapta).

Liturghierul aromânesc conţine: o parte din rînduiala pentru pregătirea proscomidiei, tropare (la icoana lui Iisus, pentru Născătoarea de Dumnezeu, pentru Sfinţii Ioan Prodhromul Nicolaie, Haralambie Vlasie, Dimitrie, Athanasie, Gheorghe), şi, partea cea mai importantă (p. 8—24), *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*. Dăm în transliteraţie rugăciunea *Tatăl nostru* (p. 1—2 din Text; p. 33 în *Liturghierul aromânesc*):

«[*...Năpoi dăţi as alăvdăm tata [ţi]ésti analtu/O tatulu anóstru ţi eşti ţéru as ayiuséscă núma atá las-yină amiriril'a ata cacum ţeru aşăţi şă pi locu. Pănă anostră aţé di caθi ḑuă dă-nă şă ază; şă liartă-nă amărtiili anóstri, că şi noi l'irtămu unu alantu şi nu nă bagă tru farmucu ma scapă-nă noi di arrăeţă: Că amiriril'ia ata esti şă tinia a tatulu şă a hiilu şă ayiusitlu suflitlu tora şă daima ş-tută eta a etil'i: esti*».

Importanţa *Liturghierului aromânesc* este foarte mare: este cel mai v e c h i text în aromână (începutul sec. al XVIII-lea sau mai vechi); este cel mai vechi text de s l u j b ă religioasă în limba maternă a Aromânilor, dovada peremptorie a efectuării, de foarte timpuriu, a serviciului divin în aromână, pe înţelesul tuturor.

O altă Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur a fost tradusă şi publicată relativ recent: *Dila Dumnidzău* Liturgie *a ţilui ditu sinti parintilui a nostru Ioan Gură-di-Amalamă, Arhiepiscopu ali Constantinopole*, Editată di Societatea Culturală Balcania, Paris, 1967, (42 p.). Numele traducătorului şi originalul nu sînt indicate.

(2) Un loc însemnat ocupă în istoria scrisului în aromână în general şi a literaturii religioase în special şi manuscrisul numit *Codex Dimonie* (după numele familiei din Ohrid), la care a fost descoperit de savantul german Gustav Weigand). Este un manuscris nedatat, nelocalizat şi anonim (autorii sînt, se pare, mai mulţi, sciiturile fiind diferite). După caracteristicile limbii, textul pare a fi fost tradus în primele decenii ale sec. al XIX-lea. Prima parte din manuscris a fost transcrisă şi tradusă în germană (cu un Studiu introductiv şi un Glosar) de un elev al lui G. Weigand, Paul Dachselt, în volumul I din Anuarul lui Weigand (*Jahres-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

bericht,[11] abreviat: Jb.), p. 1—78, *Die Predigt vom hl. Antonius*. Cea mai mare parte din *Codex Dimonie* (abreviat: *Cod. Dim.*) a fost transcrisă şi transliterată de Gustav Weigand, în Jb. IV p. 136—227; Jb. V, p. 193—213; Jb. VI, p. 87—115.

Conţinutul *Codex*-ului nu a fost descris nici o dată de G. Weigand sau de alţi lingvişti care l-au înregistrat sau l-au corectat pe romanistul de la Leipzig (v. numeroasele observaţii cu privire la transcrierea şi transliteraţia textului la Th. Capidan[12]). Un singur istoric, Demostene Russo, s-a ocupat cu competenţă de izvoarele unora din textele care compun acest *Codex*[13].

Pentru a suplini o lipsă existentă, pe de o parte, şi din nevoia de a facilita referirile la textele din *Codex Dimonie*, pe de altă parte, am analizat conţinutul tuturor textelor şi am ajuns la următoarele concluzii şi propuneri:

Codex Dimonie este o culegere de texte religioase, pe care autorii-traducători le-au numit *didahii*. În total sînt 15 texte, pe care le-am numerotat de la 1 la 15 şi le vom da titlul pe care li l-au dat traducătorii (cu excepţia textului nr. 2, care nu are titlu):

— Textul nr. 1: «*Aistă didahie alu ayui Antoniu*» (p. I-XVII *Cod. Dim.*; p. 8—51 Jb. I)

— Textul nr. 2: Fără titlu (foile 11—15 *Cod. Dim.*; p. 138—147 Jb. IV). Text din Damaschin Studitul, *Thesauros*, 1742, p. 377—380[14].

— Textul nr. 3: «*Aistă dhidhahie este a ficioror peri nistion meghali*» — zisă «Cererea fiilor lui Zevedei» (foile 14—23 *Cod. Dim.*; p. 147—179 Jb. IV) Text din Marcu, X, 35.

— Textul nr. 4: «*Aistă dhidhahie s-kăntă kăndukişdo (ti ayul Efreim)* (foile 24*b*—30*b* *Cod. Dim.*; p. 179—199 Jb. IV). Text din Efrem Sirul, *Margharitai*, ed. 1675, p. 255—257 (pentru foile 24*b*—27*b* din *Cod. Dim.*) şi din Damaschin Studitul, *op. cit.*, p. 351 (pentru p. 27*b* din *Cod. Dim.*).

— Textul nr. 5: «*Aistă dhidhahie este t-eleimosine*» [= pomenire] (foile 31—34 *Cod. Dim.*; p. 199—209 Jb. IV). Text neidentificat încă.

— Textul nr. 6: «*Didahia tră eksumuluyisire*» [=spovedanie] (foile 34*b*—40*b* *Cod. Dim.*; p. 209—227 Jb. IV). Text din Marcu, IX, 17.

— Textul nr. 7: «*După stămăna di krutse*» (foile 41—56 *Cod. Dim.*; p. 193—213 Jb. V). Text din Marcu, VIII, 38.

— Textul nr. 8: «*Aistă dhidhahie din gioi mari*» (ffile 57*b*—62 *Cod. Dim.*; p. 213—227 Jb. V). Text din Ioan Hrisostom [Ioan Gură de aur], *Peri metanoias*, *Margharitai*, ed. 1645, p. 144—147.

— Textul nr. 9: «*Dhidhahia din muarte*» (foile 62*b*—67 *Cod. Dim.*; p. 227—239 Jb. V). Text neidentificat încă.

— Textul nr. 10: «*Apostelgeschichte*», I, 1—8[=Faptele Apostolilor] (foile 67*b*—68 *Cod. Dim.*; p. 239 JB. V).

— Textul nr. 11: «*Epitomi tis ieras istorias*» (foile 68b—79 Cod. Dim. p. 241—267 Jb.V) Text din «*Învăţătură variată sau abecedar lesnicios*» de Polizois Contu.

— Textul nr. 12: «*Aistă dhidhahie este a Hristolui dzua di paşte*» (foile 79b—90*b* *Cod. Dim.*; p. 267—297 Jb. V). Text din Damaschin Studitul, *op. cit.* p. 103—115.

— Textul nr. 13: «*Dhidhahia Stă Maria. Kăn-s-fetse stă Maria, dhidhahia a l'ei este*» (foile 91—101 *b* *Cod. Dim.*; p. 87—115 Jb. VI). Text din Damaschin Studitul, *op. cit.*, p. 192—102.

— Textul nr. 14: «*Dhidhahia al Ghavril*» (foile 117*b* — 125 *b* *Cod. Dim.*; p. 115—151 Jb. VI). Text din Damaschin Studitul, *op. cit.*, p. 247—273.

---

[11] Titlul exact: «*Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache (Rumänisches Seminar) zu Leipzig*», herausgegeben auf Kosten des Kgl. rumänischen Kulturministeriums von dem Leiter des Instituts. Dr. Gustav Weigand, Leipzig, Johann Ambrosius Barth (Arthur Meiner), 1894.

[12] v. Th. Capidan, *op. cit.*, p. 107—110.

[13] v. D. Russo, *Studii istorice greco-române*, I, p. 343—350. Autorul identifică în acest articol 8 din cele 15 texte care alcătuiesc *Codex Dimonie* şi anume: numerele 2, 4, 8, 11, 12, 13, 14, 15. Textele nr. 1, 3, 6, 7, 10 sînt denumite de autorii-traducători înşişi (identificate şi descrise aici de noi), iar textele nr. 5, 9 au rămas, deocamdată, neidentificate.

[14] v. amănunte despre autor, opera lui, traduceri în limba română etc. la D. Russo, *op. cit.*, p. 345—346.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

— Textul nr. 15: «*Dhidhahia a păresiñilor*» (foile 117*b*—125*b* *Cod Dim.*; p. 151—173 Jb. VI). Text din Damaschin Studitul, *op. cit.*, p. 229—236.

Descoperirea *Codex*-ului *Dimonie* este de o foarte mare însemnătate pentru istoria spirituală a Aromânilor: textele din această culegere sînt o mărturie incontestabilă a aspiraţiei spre instruire, spre luminare a sufletului în limba m a t e r n ă, *aromână*[15]. Limba în care a fost scris *Codex*-ul — ca, de altfel, toate textele din sec. al XVIII-lea şi începutul celui de al XIX-lea (înainte de contactul cu românitatea nord-dunăreană şi cu latinismul care a caracterizat perioada istorică dată) — sînt de un autentic şi de o frumuseţe nemaiîntîlnite în nici una din traducerile ulterioare. Numai literatura populară şi poeţii culţi (care au ştiut să păstreze intactă limba transmisă de strămoşi) mai reuşesc să redea farmecul acestei autenticităţi. Reproducem începutul textului nr. 4:

«*Vinitsă, vrutsă, vinitsă tătăñ şă frasl'i a ñei, aliaptă kupia a tatului, tsi hits s-imnats oile a hristólui ! vinitsă fumial'e, si askultatsă greiu aksitu pri suflitle a voastre ! vinitsă, si lom yiatsa a étil'i ! vinitsă si akumpărămu aksiia a suflitlor.a nuştror ku lakriñ ! nu tru atsiá uară nă si dişkl'idu okl'i dit minduiria a noastră. vinitsă tutsă di-adun, bugatsă ş-kama uarfăñl'i prosl'i ş-kama prosl'i, auşă şă tiniri, hil'i şă hil'e şă itsido vrăstă, kare va tra si skapă di kisă a étil'i*».

(3) Datorită lui Dimitriu Athanasescu, Aromânii au şi un *Catehism*, intitulat: *Catihise* ori *Scurtă scire di Religia creştinească cu açeale cama însemnate dreptăţi a fedeliei tră Învețătoriile românești di Macedonia, lucrată di Dimitriv Athanasescu, Profesoru şi locuitoru rumânu în comuna Terr'nova, di ningă Bitolia, ori Monastir*. Bucuresci, Stămbătura Cărţilor Băsericesci, 1883 (77 p.)[16] Este o traducere după «*Mărturisirea de credinţă*» a lui Petru Movilă (într-una din variantele din epocă; autorul nu face nici o referire la sursă), «*operă normativă pentru întreaga Biserică ortodoxă*»[17], discutată în Sinodul de la Iaşi, 1642, şi aprobată de Patriarhul din Constantinopol.

Cartea vine să umple un gol, aşa cum constată autorul însuşi în *Prefaţa:* «*Noi roumânli di Maçedonia pân'astă di eramu di cu totalui niavuţi di unâ ahtare carte dogmatică, scri ată în limba çi sburimu în casele anoastre, ş'aestă aduçea multă amărăciune la tuţi anoştri, potu ca s-dicu* [...]*Aestă* guleaţă [*s. n.*; = «*gol*»]... *aduţea multă frângere şi surpare în religia icâ leajea noastră dreptu-credincioasă. Cunuscundalui aestă* niagiungere [*s.n.*; = «*neajuns, lipsă*»] *di totu amară ş'induplecatu*, că va şi saturu foamea înaintăriliei vrută d'inveţătoriile anoastre [*s. n.*], *adunai la unu locu slabele ameale puteri, s'aşternu aestă carte religioasă*» (p. 3—4).

Catihise a lui D. Athasescu este redactată ca o *Întrebare creştinească*, sub formă de întrebări *(Int.)* şi răspunsuri *(Sp.*, adică *Spunere* / *Spuneare* «Răspuns»).

După *Introducere*, care conţine întrebări despre om (ce este omul, ce spune Sf. Scriptură despre el, care sînt datoriile lui), urmează cele trei părţi cunoscute ale «*Mărturisirii de credinţă*»:

(a) *Credinţa ori fedea*, care conţine: *Simbolulu icâ concl'iderea a credinţiliei şi Învețăturele açele cama întemelietóre a fedeliei creştinească. Suntu aeste patru:* 1. *Unitatea alu Dumniḑă;* 2. *Trinitatea;* 3. *Întruparea;* 4. *Discumpărarea.*

(b) *Speranţa*, care cuprinde: *Rugăciunea duminicală; Dislegarea açelor şeapte căftări di rugăciunea duminicală; Ghineţile icâ fericirile.*

(c) *Caritatea icâ Vrearea*, în care figurează: *Ḑaçele dimândiciuni; Dislegarea ḑaçeloru dimândiciuni; Trâ•ecatu; Dislegarea pecateloru capitale; Băsearica; Dimândăciunile a băsearicăliei; Dislegarea dimândiciuniloru băseriçesci; Sacramentele icâ Mistiriile; Dislegarea a Seapteţoru hâri date di Sântulu Duhu.*

Scrisă cu aproape 20 de ani după *Scurtare di Istoria Sacra...* (v. *supra*, sub 4. A. (1)), *Catihisea* prezintă o limbă eliberată de neologismele inutile pe care le întîlneam în scrierea precedentă. Este un text care merită toată atenţia.

5. Literatura religioasă aromânească, incompletă aici, din motive obiective şi subiective arătate pe parcursul expunerii, nu este, oricum, foarte bogată. Ca şi în Ţările Române (Moldova şi Ţara Românească), orientate spre cultura şi tradiţia bizantină, umanismul avea

---

[15] Th. Capidan, în *Macedoromânii. Etnografie. Istorie, Limbă*, Bucureşti, 1942, semnala existenţa unui alt manuscris aromânesc, o *Cazanie*, descoperită de prof. univ. Haralambie Polenacu (numele ulterior): Polenakovici. În anul 1966, cu ocazia unei călătorii de studii în Iugoslavia, am văzut acest text manuscris, care se află, credem, în continuare, în posesia familiei Polenakovici.

[16] În posesia Bibliotecii Academiei Române, cota I 410217.

[17] v. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, II, Bucureşti, 1942, p. 95—96.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

să se afirme, în formele sale caracteristice, abia în sec. al XVII-lea pentru cei din Nordul Dunării[18] și, cu un secol mai tîrziu, la Aromâni. Explicația acestei întîrzieri oferită de Virgil Cândea ni se pare valabilă și pentru mișcarea de luminare în limba m a t e r n ă la Aromâni: «... *fără îndoială, formarea mai tîrziu a păturii orășenești și gravitarea în cercul de cultură postbizantină au întîrziat receptarea umanismului la noi*»[19]. De asemenea, caracterizarea umanismului aromânesc drept unul p o p u l a r, nu prin *expresie*, ci prin *destinație*, «*reliefînd străduința culturii românești de a da cărți în limba poporului, adresate „întregii semințiii românești"*»[20], ni se pare potrivită și pentru trăsăturile specifice ale umanismului aromânesc.

De altfel, foarte succinta prezentare a literaturii religioase în aromână de la origini pînă în prezent, pe care am realizat-o mai sus, pune în evidență cu prisosință tocmai această idee. O analiză similară asupra literaturii l a i c e (literare — populare și culte —, lingvistice etc.) nu ar face decît să aprofundeze, să dea contururi mai precise aceluiași aspect al problemei.

Matilda CARAGIU MARIOȚEANU

[18] v. Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 14.
[19] v. *Ibidem*.
[20] v. Același, *op. cit.*, p. 22.

«ALEXANDRIA» ÎN MANUSCRISE INEDITE

Alexandria, cartea atît de des copiată și retipărită pentru cititorii români cu cele mai diverse nivele culturale, a cunoscut și cîteva ediții destinate nu unei lecturi «de zăbavă», ci cercetării evoluției culturii române*.

Încredințăm acum tiparului un text manuscris diferit de cele propuse anterior specialiștilor, text păstrat în ms. rom. 3093 de la Biblioteca Academiei, Române între filele 92^r — 144^r**. Anul 1776 apare într-o notă de copist de la f. 91^r, dar filele imediat următoare, cele pe care se află deci *Alexandria*, aparțin unui caiet diferit, lucru vizibil prin calitatea hîrtiei și prin numerotarea originară a foilor.

Copiat într-un miscelaneu alcătuit în Transilvania, textul nostru diferă de formele păstrate în celelalte codexuri înregistrate de *Bibliografia cărților populare* și de *Catalogul manuscriselor*.

Avem convingerea că reproducerea integrală a fiecăreia din feluritele *Alexandrii* propuse de aceste codexuri reprezintă un pas obligatoriu în încercarea de a înțelege interacțiunea dintre cărturarii mărunți și paginile traduse, apoi copiate și recopiate.

Cătălina VELCULESCU

*

1. Considerațiile de mai jos se adresează celor ce vor parcurge textul editat aici cu exigența specifică filologilor, dar și celor interesați de grafia și fonetica acestuia. Am reprodus *Alexandria* din ms. 3093 după metoda cunoscută sub numele de transcriere fonetică interpretativă. Întrucît nu intenționăm să prezentăm un studiu propriu-zis asupra grafiei, vom renunța deliberat la acele precizări care privesc unele soluții generalizate în echivalarea alfabetului chirilic cu cel latin: slovele care au o singură valoare fonetică (Λ=*l*, П=*p*, Ю=*iu*);

* I. Bianu, *Codex Negoeanus. Cărți populare române scrise de Popa Ion din Sîn-Petru*, publicate de. . ., „Columna lui Traian", 1883 p. 322—329, 445—456; M. Gaster, *Chrestomație română*, vol. II; M. Gaster, *Alexandria bucovineană publicată pentru întîia oară*, *Revista de istorie, arheologie și filologie* VII, 1893, p. 334—366; N. Cartojan, *Alexandria în literatura românească. Noi contribuții*, București, 1922; *Cărțile populare în literatura românească*, ediție îngrijită și studiu introductiv de I. C. Chițimia și Dan Simonescu, vol. I, București, 1963; Al. Duțu, *Alexandria ilustrată de Năstase Negrule*, București, 1984.
** M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*, coordonator I. C. Chițimia, Buc. 1976—1978, p. 66.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

grafeme care, deşi polifone, în anumite poziţii sau contexte sînt redate conform unor soluţii consacrate (ю = *ja* în *iară* 95r, *iată* 108r; ↑ = *i* în ↑н⊂893в, dar *in* în ↑⊂8шь 113в; —чı, —чь, —ѹь = *-ci*, *-gi* în *atunci* 128r, *voinici* 113r, *draci* 134r, *mergi* 109в); preiotarea lui є la iniţială de cuvînt sau de silabă, conform ortografiei actuale (fac excepţie numele proprii, vezi *infra*): *buiede* 95в, *leşi* 94в, 100r, 108в, *nevoie* 107в etc. De asemenea, vom semnala numai acele fapte de limbă care sînt în directă relaţie cu soluţiile adoptate în vederea transcrierii textului (de exemplu, durificarea consoanelor *ţ*, *z*, *ş*, *j*, fenomen fonetic în legătură cu care am decis asupra valorii fonetice a ierurilor şi a iericului în finala cuvintelor — vezi *infra*). Am urmărit să reproducem ca atare limba textului, pe cît posibil în conformitate cu normele ortografice actuale, menţinînd formele arhaice, dialectale şi populare, la nivel fonetic, morfologic, lexical, sintactic. Aşadar, în cele ce urmează ne propunem să menţionăm numai acele situaţii care ridică probleme deosebite, în speţă cazurile în care grafia chirilică îl obligă pe editor să aleagă o soluţie din două sau chiar trei posibile, în acord cu epoca şi zona dialectală pe care textul le reflectă.

2. Scris într-o zonă bi- sau chiar trilingvă, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, textul *Alexandriei* din ms. 3093 prezintă trei semne grafice în afara alfabetului chirilic, împrumutate din limba sîrbă g, ð, я. Primele două corespund în mod evident lui д chirilic: алєксанdрѣ (92r, 100в) — алєξанðря (105r, 105в); дарт (121в) — gаръ(139r); кандакѣсь (132в) — кандакѣсь(133r); Макєдонїя (140в) — Макєðонїя (105r, 105в, 142в) — Макєgонїя (140r, 142в). Slova я notează un diftong ascendent (*ęa*, *ja*), corespunzînd lui ѣ postconsonantic, respectiv lui ѧ postvocalic: мнѣря (92в) — мнѣрє (neart., 120r); врємяачєя (92r) — врємѣ ачєѧ (96в); вїяца (112r, 121в, 142r) — вїѧца (121в); сабїя (111r, 136r) — сабѣѧ (111r, 136r); шъя (108в, 125в) — шъѧ (108в).

3. Slova ѣ în poziţie medială şi finală notează diftongul *a*, postconsonantic: *să cetească* (97в), *să gătească* (93в), *nągră* (95в), *să-i zugrăvească* (135r), *poţ vedѣ* (106в), *vremѣ* (art., 96в). Mult mai frecvent apare însă ѣ acolo unde din punct de vedere fonetic se impune lecţiunea *e*: *hainѣ* (132r), *judѣca* (107r), *lągat* (134a), *nąbunie* (107в), *nąşţѣ* (120r), *oilѣ* (108r), *undѣ* (107в) etc.

Cînd ѣ apare înaintea unei silabe în care există o vocală prepalatală, lecţiunile sale posibile sînt *ęa*, *ę*, *e* (în sensul evoluţiei spre stadiul actual al limbii române literare): *atinѣni* (107r). *cetăţѣnilor* (101в), *gindѣşte* (94в), *mnѣre* (120r), *potolѣşte* (108в), *tinerţe* (104в), *veselѣşte* (102r) etc. Am optat pentru lecţiunea *e* a slovei ѣ în aceste situaţii, pe baza faptului că textul prezintă un număr însemnat de grafii cu є în poziţie similară: *(pintru)* ачєа (113a, 114r), *creşte* (106r), *începe* (96r), *învęţe* (98r, 101r), *păzeşte* (94r), *vęste* (94r), *vręme* (103r, 125в, 136в) etc. De altfel, unul şi acelaşi cuvînd chiar prezintă în poziţie de metafonie alternanţa grafică ѣ — є: ачѣstea (99в) — ачєstea (104в, 106в, 114r); *bisѣrica* (109r) — *biserică* (109r); *planѣtele* (96r) — *planętele* (96r); *stѣlѣ* (92в), *stѣlє* (98r) — *stęlѣ* (96r) etc. Întrucît în Banat-Hunedoara vechiul diftong *ea* în metafonie nu a ajuns nici astăzi la stadiul *e*, ci se păstrează încă în faza intermediară *ę* (vezi I. Gheţie, în *Texte româneşti din secolul al XVI-lea*, Bucureşti, 1982, p. 289), presupunem că în această poziţie avem a face cu un *ę*, indiferent dacă grafemul este ѣ sau є. Pentru a nu uza de semne diacritice, în transcriere am redat prin *e* aceste semne. Rostirea veche cu *ea* transpare în grafiile ачѧastea (106r), *obiчѧiu* (113в), iar cea cu *ę* pare evidentă în *de vre fî* (109r). Mai mult ca perfectul verbelor de conjugarea a III-a presupune, de asemeni, vechea rostire cu *ea*, de vreme ce *s* dur este urmat de *a*, şi nu de *ă* (*e*>*ă*, *ea*>*a*): *ajunsasă* (102r), *ascunsasă* (135r), *rămăsasă* (139в); cf. *trimisѣsă* (113в). Formele de imperfect persoana a III-a singular, care prezintă ѣ în finală, au fost transcrise cu *-ea*: *să potrivea* (115в), *putea* (92в), *şedea* (109r); cf. *plîngea şi zicea* (110в, scrise cu — ѹа, — чѧ).

Valoarea fonetică *ea* sau *e* a grafemului ѣ este sugerată uneori de context: *oasţѣ* = *oastea* (art., 92v), dar şi *oaste* (neart., 92v); *plѣcă* (95r, 107r) = *plecă* (perfect simplu), nu *pleacă* (prezent).

Slova ѣ apare şi în legături sintactice: мѣн(98v, 106v, 126r, 132r), Мѣр (98r, 121v)-ѣ8(136v), цѣм(ь) (99r, 102r, 142r, 143v), цѣ8(133r, 136v, 137r). Am optat pentru transcrierea *mi-ai*, *mi-ar*, *mi-au*, *ţi-am*, *ţi-au*, ca în zilele noastre, fără emendări în aparatul textului cf. шаѕ în *mi-au dat zile*, 112r).

4. ѧ postconsonantic notează diftongul *ęa* în *să robească* (102v), fiind în poziţia specifică slovei ѣ. La iniţială silabică are valoarea *ja* şi este concurat de slova я (vezi şi *supra*): *fugia* (92v, 116v) — *fugia* (98v, 131r); Indiа (115r, 118v, 119v) — *India* (92r); *Machedonia* (92v, 102r, 107r) — *Machedonia* (94v, 105r, 113v); *venia* (96v, 100r) — venia (102v); cf. pronumele (adjectivul) demonstrativ feminin singular *aceа* (96v), *aceя* (92r), în care ѧ, я = *ęa*, ca urmare a adaptării la normele ortografice actuale.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Pe baza faptului că slovele ѧ și ю alternează, avînd valoare identică, am transcris prin *boiarilor* o grafie cu ѧ în silaba a doua (107ᵛ) — cf. *boяrilor* (104ʳ), deși textul prezintă și fonetismul *je:* Боєрю (129ᵛ), Боєри (100ᵛ, 115ʳ).

5. Slova ꙗ este realizată grafic deseori în forma ꙗ. Am menținut valoarea fonetică obișnuită *(ja)* a acestui grafem în forma verbală *iaste* (95ᵛ, 1000, 121ᵛ, 133ᵛ), dar nu și în pronumele personale feminine ꙗ (95ʳ, 95ᵛ, 99ᵛ, 131ᵛ, 135ʳ), ѩѧ (121ʳ, 132ʳ), transcrise *ea, eale;* cf. grafia єѧ (121ʳ, 132ʳ, 132ʳ) = *ele.*

Alternanțele grafice de tipul ꙗ, ѣа, Ія, ѣꙗ — ꙗ, ѣа, ня se reflectă în echivalări diferențiate: *iia,* respectiv *ia,* întrucît textul ilustrează o epocă în care tradiția și inovația coexistau: *filosofꙗ* (97ᵉ, 102ʳ) — *filosofꙗ* (97ᵛ); *indѣani* (116ʳ) — *indѣani* (129ʳ) — *iydīani* (115ᵛ); *Machedon/ѧ* (95ʳ) — *Machedon/я* (103ᵛ) — *Machedonня* (92ʳ).

6. Succesiunea vocalică *oao* în numeralul cardinal доао (94ʳ, 95ᵛ, 98ᵛ, 106ᵛ, 124ᵛ, 129ʳ 135ᵉ), în cel ordinal ддоао (дѡаѡ) ѡра (110ᵛ, 111ᵛ, 113ᵛ) și adverbial дѣ доао арн (120ᵛ), ca și în pronumele personal în dativ plural ноао(122ʳ), воао (94ᵛ), Воао (122ʳ) a fost redată ca atare *(doao, noao, voao),* fără un element semivocalic ca suport al lui-*o* silabic, întrucît *o* și *ѡ* nu sînt segmente fonologice diferite (vezi Andrei Avram, *Contribuții la interpretarea grafiei chirilice,* București, 1964, p. 84—85, 91). În cazul grafiilor доѡѣ (numeral cardinal, 134ʳ), ноѡт (dativ plural, 140ʳ, 140ᵛ), Воѡт (dativ plural, 140ʳ) am transcris segmentul grafic —ѡа prin *-uă,* iar în Воа (dativ plural, 105ʳ) am introdus elementul semivocalic *-u: vouă.* Aceste ultime situații au fost semnalate în note, alături de alte lecțiuni posibile, acolo unde a fost cazul. În schimb segmentul *-ǫa* din *a dooa* (135ʳ), *ṣaoa* (100ʳ), *zioa* (112ʳ, 113ʳ) a fost menținut, întrucît grafia textului nu contravine foneticii proprii contextului respectiv.

7. Am menținut pe *u* final postconsonantic atunci cînd el a fost notat de copist în mod expres (foarte rar), dar nu l-am reconstituit atunci cînd existența sa ar fi putut fi dedusă pe baza suprascrierii consoanelor finale ori pe baza prezenței ierurilor: *să-l veselescu* (111ᵛ), *altu împărat* (104ᵛ), *m-amu bătut* (115ᵛ). Mult mai des apare un fals *u* final, dacă putem spune așa, în realitate fiind vorba despre suportul vocalic al articolului în cazul unor forme articulate în context, cu articol hotărît, care rămîne neexprimat, ca în vorbirea populară: *scriem (...) ca la Dumnezău dumnezăilor* (93ʳ); *Filip luă tm braţă coconu* (97ʳ); vezi și *Dumnezău cel puternic* (118ʳ), *bărbatu* (121ᵛ), *condiru* (122ʳ), *ostrovu* (122ʳ), *solu* (129ʳ), *chipu* (135ʳ), *împăratu* (141ʳ), *vraciu* (141ʳ). În raport cu aceste situații, *-l* din *Alexandrul* (102ʳ) ne apare ca o hipercorecție, fapt pentru care l-am menținut în transcriere.

8. O problemă cu care editorul se confruntă pe fiecare pagină a textului este echivalarea fonetică a ierurilor (ѣ, ъ) și a iericului (ꙋ), cînd acestea apar la finala cuvintelor terminate în consoană, substituind acel pseudo *-i* final care, de regulă, marchează desinența pluralului în cazul numelor și pe cea de persoană în registrul verbal.

a) Studiind alternanțele grafice și fonetice ale textului, am considerat potrivit să le interpretăm, ca fiind lipsite de valoare fonetică în cazul consoanelor *ţ, z, ṣ, j.* Aceasta pentru că (1) apar grafii în care în mod evident iericul este lipsit de valoare fonetică (despre ieruri nu mai trebuie precizat acest lucru): *boiarilor*ˢ (104ʳ), *glumeţ*ˢ (singular, 132ʳ), *jăţ*ˢ (117ᵛ), *jeţ*ˢ 120ᵛ), *ṣanţ*ˢ (100ᵛ), *trimiţ*ˢ (persoana I, 115ʳ) și, mai ales, pentru că (2) textul atestă rostirea dură a acestor consoane, chiar dacă ea nu este generală: *braţă* (96ᵛ, 97ʳ), *cetăţ-an* (101ᵛ), *înghiţt* ((perfect simplu, cu -ѣ; 132ᵛ), *înţăleaptă* (102ᵛ), *ţ-o ajunge și ţ-o și rămîne* (132ʳ), *și-ţ vor spune* (cu *-ţ* nemarcat de ѣ, ъ sau ꙋ ; 121ᵛ) etc.; *Dumnezău dumnezăilor* (93ʳ, 115ʳ etc.; cuvîntul apare totdeauna în această formă); *înşălă* (115ʳ), *şăzînd* (117ʳ), *şăzu* (96ᵛ, 108ᵛ); *jărtvă* (108ʳ), *jăţ* (117ᵛ). Asimilăm aceleiași interpretări și situațiile în care aceste consoane sînt suprascrise, astfel încît *înşuş* reproduce grafiile alternante ѧсѳшъ(113ᵛ), ѧсѳш^{3} (110ᵛ), ѧнсѳ^{3} 93ᵛ), *astăz* redă variantele ѧстꙋ (94ʳ, 111ᵛ, 112ʳ), ѧстꙋзъ (96ʳ); grafia слоБо (116ʳ), transcrisă *sloboz,* reflectă un plural, dar și un verb la imperativ singular *(și-i slobóz să meargă slóboz la Indiia); voievoz* (104ᵛ), cu *z* suprascris, este, evident, tot o formă de plural. Așadar, numeroasele forme din transcrierea noastră cu pseudo *-i* final amuțit în urma consoanelor *ţ, z, ṣ, j* reproduc grafii cu semnul numit ieric (ꙋ) ori cu unul din ieruri (ъ frecvent, ѣ foarte rar): *toţ*ˢ (94ᵛ, 97ᵛ, 100ᵛ, 119ʳ, 120ʳ, 124ᵛ), *iuţъ* (107ʳ), *surzъ* (134ʳ), *aleşˢ* (103ʳ), *credincioşˢ* (120ᵛ), *ostaşъ* (128ᵛ), *sănătoşъ* (134ᵛ), *vitejˢ* (94ᵛ); *alergaţˢ, încălecaţˢ, ieşiţˢ* (100⁴), *ţţъ iaste* (107ʳ) — *ţţъ iaste* (99ᵛ), *păzţъ* (100ᵛ), *să-m arăţѣ* (95ᵛ), *spunеţѣ* (115ʳ), *prădezѣ* (138ʳ), *să rtzъ* (106ʳ), *vezъ* (107ʳ, 125ʳ), *uctzъ* (138ʳ), *învăţaşѣ* (99ʳ), *pornişѣ* (96ʳ), *tşѣ luă* (129ᵛ) — *tşˢ ѣluă* (107ʳ) etc.

b) Am procedat diferit în cazul lui ѯ urmat de ieric sau de ierul mic, întrucît nici fonetica textului, nici regimul acestei consoane nu ar îndreptăți în mod categoric suprimarea grafică a desinențelor de plural sau de persoana a doua singular. Astfel, pluralele *atinenˢ* (107ᵛ),

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

*bun*ˢ (94ʳ, 101ʳ, 119ᵛ), *cocon*ˢ (98ᵛ), *machedonen*ˢ (111ʳ), ca și *bunь* (127ᵛ), *capitanь* (104ʳ), *creștinь*, (131ʳ), *indiianь* (129ʳ) au fost deopotrivă redate prin *atineni, buni, capitani, coconi, creștini indiiani, machedoneni*. Formele verbale *(să te) închini, puni* reproduc grafiile ѧкинъ (133ʳ), пꙋнїˢ (104ᵛ, 113ʳ); pentru cea din urmă, cf. *să ţini* (122ʳ), *să vini* (98ʳ, 139ʳ), scrise cu -ин.

În acelaşi fel am procedat în cazul grafiilor тинѣрˢ (105ᵛ, 113ʳ), локꙋрь (94ʳ), весе, (103ʳ), transcrise *tineri, locuri, veseli*.

9. Am menţinut pe *m* înaintea unei labiale din altă unitate lexicală *(îm braţă* 97ʳ, *prăjină* 108ʳ), chiar dacă astăzi norma ortografică nu este aceasta, şi l-am refăcut în *dim-împreună* (scris динь преꙋнт, 100ʳ, 143ᵛ).

10. Numele proprii nu au fost uniformizate, nici chiar atunci cînd era evident că sînt alterate: vezi *Antina* faţă de *Atina* (ambele la 107ʳ). Nu am uzat de procedeul preiotării în cazul numelor proprii străine, ci am preferat să redăm alternanţele textului, ele reflectînd procesul de adaptare a acestora la sistemul grafic al limbii române: *Eremiia* (107ʳ, 107ᵛ, 138ʳ) — *Ieremiia* (107ᵛ, 112ᵛ). Am renunţat în schimb la reduplicările consonantice, transcriind *Amon, Savaot* acolo unde manuscrisul prezintă grafii cu *mm*, respectiv *vv* (109ʳ, 113ʳ, 118ʳ, 130ᵛ).

Am redat prin *x* slovele кс din *Alexandru* şi *Ruxanda* (92ʳ, 100ᵛ, 117ʳ, 134ᵛ); cf. grafii cu ξ la f. 96ʳ, 100ᵛ, 105ʳ etc.

Slova θ din неθинавь (92ᵛ, 93ᵛ, 95ʳ, 97ᵛ) a fost echivalată cu *t*, întrucît cu aceeaşi frecvenţă apar grafii cu т ale acestui nume (93ᵛ, 95ᵛ, 98ʳ, 99ᵛ); cf. şi нетинавь (98ᵛ, 99ʳ), transcris *Nehtinav*.

11. Abrevierile, foarte rare, au fost întregite tacit: прокь (107ᵛ) = *proroc*. Cele realizate prin suprascrierea consoanei finale au fost rezolvate în acord cu norma textului: шрими (106ᵛ) = *trimisă*, şi nu *trimise*, întrucît *s* dur apare frecvent; табъ (111ʳ) = *tabără*, nu *tabăr*, pentru că în text am întîlnit forma *tabăra* (112ʳ), nu şi *tabărul* (variantă atestată în DLR).

Slovele finale suprascrise au fost coborîte în rînd, fără a le marca într-un fel sau altul. Grafiile ıδ, ıаръ, ıарь (93ʳ, 97ʳ) au fost redate prin *iar*, respectiv *iară*, cu rezerva că ıарь (care apare mult mai rar) ar putea fi echivalat în ambele feluri (-ь = *ă*, dar şi *zero*).

Omisiunile de slove, silabe sau cuvinte au fost marcate prin < >. În acelaşi fel am semnalat întregirea desinenţelor de plural la substantivele masculine, de genitiv singular la cele feminine şi de persoana a doua la conjunctivul verbelor de conjugarea IV-a: *împărăţi* ⟨*i*⟩*i* (93ʳ, 103ᵛ), *să şti*⟨*i*⟩ (97ʳ), *domni*⟨*i*⟩ *şi boieri*⟨*i*⟩ *ţări*⟨*i*⟩ (104ʳ).

Punctuaţia este cea modernă, cu menţiunea că am încercat să punem în lumină fluiditatea specifică vorbirii populare.

În note am semnalat erorile de scriere, alte lecţiuni posibile şi unele inconsecvenţe ale textului cu sine însuşi. Nu ne-am propus o comparaţie a locurilor discutabile cu celelalte manuscrise româneşti ale *Alexandriei*. Glosarul înregistrează forme şi sensuri arhaice, dialectale şi populare, unele dispărute din limbă sau păstrate cu sensuri diferite. Sperăm ca aceste două secţiuni să-l ajute pe cititorul interesat să se apropie cu uşurinţă de frumuseţea acestui text inedit pînă acum.

Florentina ZGRAON

◇POVESTIREA ÎMPĂRATULUI ALEXANDRU DE MACHEDONIA

Pe vremea aceea era împărat la Îndiia, către răsărit, marele Por-Împărat,
92ʳ şi la amiiazăzi[1], la Persida, era marele împărat Darie, şi în Rim era Tarchirie-/Împărat, şi la Machedoniia era Filip craiul, şi la Eghipet era împărăţiia lui Netinav-Împărat. Şi acest Netinav era filosof mare şi fermecătoriu şi cetiia pre stele. Şi era atita de isteţ, cît lua bunătăţile de la patru ţări şi le ducea la ţara lui: grîul, mnerea,

[1] Scris: амıязъзіи . ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

vinul, untul şi alt[2] feliu de bucate. Şi era ţara lui sănătoasă în veac. Şi cine mergea asupra lui cu războiul, macar cu cît de multă oaste, el făcea neşte fermeci şi biruia[3] oastea lui pre toate oştile, şi să spărîia şi fugiia ca neşte fermecaţ, iară pre oastea lui Netinav nici o oaste nu putea birui.

Iară cei patru crai trimisără unul la altul cărţ şi să adunară toţ la un scaun
93r şi să sfătuiră cum vor // face cu Netinav, că le-au sărăcit ţările lor, iară Eghipetul lui iaste plin de toate bunătăţile lumi⟨i⟩: «şi nu-l putem bate, ci noi să scriem la marele împărat Darie de la Persida». Şi scrisără aşa: «Noi, ceşti patru[4] crai, eu — craiul arapilor, eu — craiul cazalbaşilor, eu — craiul etiopilor, scriem la marele împărat de la Persida, ca la Dumnezău dumnezăilor, sănătate şi voie bună. Şi dăm ştire Împărăţi⟨i⟩i tale că, iată, împăratul Netinav de la Eghipet ne-au sărăcit şi ne-au luat toate bunătăţile ţărilor noastre. Şi am mers noi la el să ne batem, iară el trimite oştile lui asupra noastră, iar el nu vine, ci singure oştile lui ne bat pre noi. Ci noi
93v ne rugăm şi ne plecăm Împărăţi⟨i⟩i tale să te milostiveşti spre noi: trimite-ne / oastea şi puterea Împărăţi⟨i⟩i tale, ca să-l scoatem din ţara lui şi să pui împărăţiia ta împărat Eghipetului, că el iaste om stărp, fără copi⟨i⟩, şi noi să fim ai Împărăţi⟨i⟩i tale».

Iară Darie ceti cartea şi să miră de auz ca acesta şi porunci să să stringă oastea, şi să strînsără. Şi el însuş să sculă cu oastea şi mersă la Netinav. Şi trimisă sol la cei patru crai să gătească conac că vine Darie cu puterea lui. Iară cei patru crai să veseliră foarte şi ieşiră înaintea lui Darie-Împărat cu cinste şi plecară la Eghipet spre Netinav. Şi să apropiară dă ţara lui, iară capetanii cei de pre margini văzură că vine mare putere sp⟨r⟩e Netinav. Şi mersă un căpitan, anume Ververiug, la Neti-
94r nav şi spusă toate lui Netinav // ce văzusă. Şi zisă lui Netinav: «Împărate, astăzi vei da zile multe pintru puţine, că iată împăratul Darie cu toată puterea lui pre hotariul Eghipetului!» Iară Netinav zisă: «O, dragul mieu Ververiug, nu bate războiul oameni⟨i⟩ cei mulţ, ci viteji⟨i⟩ cei buni, că sînt viteji întră vitejv şi cai întră cai. Iar tu te-ai spăriat, dară nu te teme, ci mergi la margine şi păzeşte, străjile tocmeşte şi la mine trimite veste, că eu voi trimite în toată ţara mea şi să va aduna oastea». Şi să dusă Ververiug înapoi, iară Netinav făcu neşte vrăjituri şi topi ceară şi turnă într-o tipsie şi să făcură doao oşti şi văzu Netinav oastea lui spartă şi pre dumnezăul perşilor întrînd în Eghipet şi zicînd aşa: «O, tu, Eghipete, mult te ve-
94v seliş în zilele lui Netinav-Împărat, iară de astăz înainte veţ fi[5] robi tur /cilor». Şi plîngea Netinav-Împărat şi scrisă o carte: «Iată, vă scriu voao, eghiptenilor, că nu putui răbda răutăţile voastre, ci eu mă duc de la voi bătrîn şi voi veni tînăr ca de 30 de ani şi atuncea vă voi scoate din mîna lui Darie». Şi zisă aşa: «Vai de cela ce să razmă în vrăjituri — ca şi cela ce să razmă de umbră şi gîndeşte să să odihnească, el atunci cade». Şi iş pusă stema în cap[6] şi cartea pe masă, şi chiemă berbierul şi iş rasă barba şi capul şi mustaţăle, şi să îmbrăcă în haine proaste şi ieşi noaptea din cetate şi să dusă la Filip-cetate la Machedoniia. Şi să făcu vraci acolo, şi şedea în cetate la un loc. Iară în urma lui veniră eghipteni⟨i⟩ şi nu-l aflară în scaun, ci numai aflară cartea pre masă. Şi toţ plîngea pintru Netinav-Împărat.
95r Şi îl făcu//ră de piiatră şi-i pusără stema în cap şi cartea în mînă. Iară Darie-Împărat luă Eghipetul şi şezu un an acolo, şi pusă el domn de ai lui şi luă Eghipetul şi să întoarsă la Persida.

Iară Filip craiul încă pornisă ajutoriu lui Darie. Şi cînd plecă din Machedoniia, el chiemă pre doamna lui, pre Olimbiada, şi-i zisă: «O, draga mea Olimbiado, iată, eu mă duc la oaste, iară tu feciori n-ai făcut. Şi de nu vei face şi acuma, pînă ⟨mă⟩ voi întoarce eu, tu cu mine nu vei mai domni». Şi plecă Filip. Iară Olimbiada era foarte frumoasă şi să întristă de ce-i zisă Filip craiul şi trimisă cărţ prin toată ţara ei, orunde s-ar găsi vraci să poată face ea cocon. Iară o roabă a ei ştiia
95v pre Netinav vraciul şi zisă către Olimbiada: / «Doamnă, iată, iaste aicea în cetate un vraci prea bun. Ci noi să-l întrăbam, au doară poate avea el buiede de feciori».

---

[2] Scris: ⁂; *alte feliu de bucate* reflectă ezitarea copistului între *alte bucate*, cum a intuit, anticipînd textul, şi *alt feliu de bucate*, cum presupunem că era scris în izvorul urmat. ◇

[3] Scris: ѕ8ρ8ѧ . ◇

[4] În continuare sînt enumeraţi numai trei crai. ◇

[5] Scris: ϕιн . ◇

[6] Scris *cap* în loc de *pat*, eroare explicabilă mai degrabă printr-un loc corupt decît printr-un simplu accident grafic; cf. *infra*, 94v—95r. ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Zisă Olimbiada: «Mergi de îl chiamă!». Şi îl chiemă. Netinav vraciul veni şi văzu pre Olimbiada frumoasă. Şi zisă Olimbiada: «Omule, putea-vei face tu să fac eu cocon? Şi eu prea bine îţ voi plăti». Iar el fu săgetat la inimă de frumseţea ei şi zisă: «Eu văd că va să fie cu tine Mamon-dumnezău şi vei face tu cocon». Iar ea zisă: «Cum şti⟨i⟩ fă, ci nu zăbovi». El zisă: «Astară va veni la tine Mamon-dumnezău, iară tu să fii singură în casă şi să-m arăţ uşa. Şi ce vei vedea, să nu te sparii». Şi mersă sara Netinav vraciul la Olimbiada împărăteasa şi să făcu cu capul de leu şi cu picioarele de vultur şi cu coada de aspidă şi cu doao aripi, una neagră, // alta
96r de aur. Şi întră în casă şi stinsă luminările şi să culcă cu Olimbiada în pat, iară dimineaţa să făcu iară om şi zisă: «Olimbiada, de astăzi înainte să nu mai bei vin, neci să mănînci ceva spurcat, că porniş groasă şi vei face cocon împărat preste toţ împăraţi⟨i⟩. Şi să-m faci mie o căşcioară[7] aproape de tine. să mă chiemi la naştere cînd vei naşte». Şi făcu Olimbiada precum zisă el, şi îl hrănea şi îl cinstea şi-i părea foarte bine.

De aicea să începe povestirea de naşterea lui Alexandru Machedonean cel puternic

În ceasul de naştere a lui Alexandru-Împărat de la Machedoniia veni Netinav vraciul la Olimbiada. Şi căută pre stele şi zisă către Olimbiada: «Să nu naşti acuma, ci să mai ţini puţintel, că acum iaste ceas rău şi planetele nu stau pre tocmeală;
96v şi de vei face / acum, va fi[5] om prost». Şi aşa ţinu pînă stătură planetele bine. Şi născu pruncul şi îl luă Netinav în braţă şi îl blagoslovi şi zisă: «Să-i punem numele lui Alexandru». Şi era naşterea lui în luna lui martie, în 15 zile. Şi îl dusără în biserică la Mamon-dumnezău şi îl dăruiră lui Mamon, căci aşa era obiceaiul lor în vremea aceea. Şi popi ⟨i⟩ îl blagosloviră şi zisără să-i fie numele lui *Alexandrul*, pre grecie aşa, iară pre sîrbie *Izbran*, pre rumânie *Alesul*.

Iară Filip craiul veniia de la oastea lui Darie şi văzu într-o noapte un vis. Iară dimineaţa şăzu pre un scaun şi chiemă pre Aristotel înaşul şi-i spusă visul. Iară
97r un vultur trecu preste ei şi îş slobozi oul // în poală lui Filip, iară Filip să spărie şi sări din scaun; oul căzu jos şi să sparsă şi ieşi un şarpe micutel din ou şi ocoli gheoacea oului şi iară vru să intre în gheoace, şi la uşa gheoci⟨i⟩ crepă şarpele. Iară Aristotel zisă: «Craiule, să şti⟨i⟩ că va fi feciorul tău acest şarpe, iară oul iaste lumea toată; şi va încungiura coconul lumea toată». Şi să mira Filip de aceasta. Iar într-acel ceas sosi solul de la Olimbiada la Filip şi spusă sănătate de la Alexandru, feciorul lui Filip. Iară Filip să veseli[8] foarte. Şi mersă la Machedoniia şi sosi la cetate şi-i ieşire înainte cu coconul. Iară Filip luă îm braţă coconu şi îl sărută şi zisă: «Bucură-te, preafrumoasă Iosife!» Şi îl luă şi Aristotel îm braţă şi îl
97 sărută şi zisă: «Mîna / ta preste toţ să fie!». Şi făcură multă veselie pintru Alexandru. Şi cînd era Alexandru de 7 ani, iară Filip chiemă pre Aristotel şi îi zisă : «Dascale, să vină Alexandru la tine să-l înveţ carte şi filosofiia ta». Şi chiemă pre Alexandru şi-i zisă: «Alexandre, merge-v⟨e⟩ i la dascalul Aristotel să înveţ carte» Iară Alexandru mersă bucuros şi învăţă într-un an toţ psalmi⟨i⟩ lui David. Şi toţ coconi⟨i⟩ cei de virstea lui să mira de învăţătura lui Alexandru şi le era mînie tuturora pre el. Iar într-o zi veni Netinav vraciul la Olimbiada şi zisă: «O, Olimbiado, să-m dai pre Alixandru să-l învăţ filosofia mea şi planetele şi crugul
98r luni⟨i⟩ şi a soarelui şi umbletul zodi⟨i⟩lor şi temeliile şi să cetească prel//stele». Iară Olimbiada chiemă pre Alexandru şi-i zisă: «Fătul mieu Alexandre, iată, acest dascal iaste prea bun şi mi-ar fi[5] voia să mergi la el să înveţ toate meşteşugurile lui». Şi lui Alexandru-i fu voia să le înveţe, şi-i sărută mîna dascalului Netinav. Iar Netinav îl sărută în cap. Iară mumă-sa rîsă şi zisă: «Primeşte al tău la tine, Netinave!» Şi de acest cuvînt nu pricepu Alexandru. Şi zisă Netinav: «Alexandre, la mine să vini îndesară la învăţătură, iară la Aristotel să mergi pînă la amiazăzi». Şi aşa au învăţat în 12 ani toată mîndriia şi filosofiia a lui Nehtinav şi a lui Aristotel. Iară
98v într-o zi strînsă Aristotel 200 de coconi tot de virstea lui Alexand⟨ru⟩ Şi pusă căpitan preste 100 de coconi pre Alexand⟨ru⟩, iară / preste alte[9] 100 de cocon

---

[7] Scris: КѢШКОРѢ . ◇

[8] Scris: СТѢВЕСЕАІИ . ◇

[9] *Alte 100 de coconi* pentru *altă «sută» de coconi* sau *alţi «o sută» de coconi* (nu putem decide dacă avem de a face cu un acord gramatical greşit sau cu un posibil fonetism regional: *altă > alte*). ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

98 pusă pre Potolomei, şi să să lovească în norocul lui Alexand⟨ru⟩. Şi făcu doao oşti, şi să loviră cu suliţ de lemn şi cu sabii de lemn. Şi bătu Alexandru pre Potolomei şi-i sparsă ceata lui. Şi era mai viteaz Alexand ⟨ru⟩, şi fugiia Potolomei cu ceata lui. Iară Aristotel priviia din foişor şi zisă: «O, dragul meu Alexandre, dară de vei fi tu împărat, oară[10] ce bine mi-ai face mie?» Alexandru zisă: «Nu tribuieşte a făgădui dar pînă cînd va da Dumnezău». Şi toţ coconii să închinară înaintea lui ca înaintea unui împărat. Iară într-o zi să sui Nehtinav cu Alexandru întru un foişor nalt şi scrisă Alexand⟨ru⟩ acolo toate şapte planete şi crugurile[11] şi zodiile şi cetirea stelelor, toate bine şi // frumos, şi le ştiia ca şi dascali ⟨i⟩ lui. Şi zisă Alexand⟨ru⟩ cătră Nehtinav: «Dascale, toate bine mă învăţaş şi le ştiu, iară acum să-m spui din ce iţ va fi ţie moartea ta». Iar Nehtinav zisă: «Eu bine ştiu din ce îm va fi moartea mea, că moartea mea va fi de la un fecior al mieu». Atuncea Alexand⟨ru⟩ socoti că «el fecior nu are, ci vedea-voi eu de aceasta». Şi îndată împinsă pre Nehtinav din foişor jos. Atuncea zisă Nehtinav: «O, dragul mieu Alexandre, spusu-ţi-am eu că voi muri eu de la un fecior al mieu? Şi tu îm eşti mie fecior, şi, iată, eu moriu şi nime n-au ştiut că tu îm eşti fecior, fără numai mumă-ta». Şi aşa să săvîrşi Nehtinav împăratul şi vraciul în luna lui octom⟨vrie⟩, în 10 zile. Iară Ale-
99r xandru asculta / acestea toate şi spusă la mumă-sa. Iar mumă-sa zisă: «Oh, ce ai făcut, Alexandre!» Alexandru zisă: «Au doară tată îm iaste?» Ea zisă: «Tată iţ iaste». Şi povesti toate lui Alexandru. Iar Alexandru îngropă pre Netinav-Împărat cu marecinste, ca pre un împărat. Aşa s-au săvîrşit împăratul Netinav şi vraciul al Eghipetului, în luna lui septem⟨vrie⟩, în 18 zile.

Aicea să povesteşte de calul cel minunat care să anumeşte Duţipal

Iară într-o zi, iată, veni ispravnicul de la stava cailor şi spusă împăratului Filip: «O, împărate, iată, astă noapte au fătat o iapă un mînz foarte minunat, că iaste
100r cu un corn în frunte, şi cornul iaste de un cot, şi să arătă şi un cap de bou şi era de aur şi coarnele[12] de aur». // Iară Filip porunci să aducă mînzul în cetate, şi adusără. Şi aşa era mînzul de minunat, cît toţ să mira. Şi porunci împăratul să-i facă grajd de başca. Şi făcură, şi îl băgară[13] cu iapa dimpreună în grajd, şi acolo îl hrănea. Şi să făcu un cal foa⟨r⟩te groaznic şi rău, căci cînd judeca pre cineva împăratul spre moarte îl băga la cal şi cu rea moarte îl omora. Iară Alexandru, cînd trecea la dascal, mergea la grajd şi băga mîna pre fereastă şi veniia calul şi-i lingea mîna şi i să închina. Iar odată să băgă Alexand⟨ru⟩ în grajd şi pusă şaoa pre el, adecă pre cal, şi ieşi afară şi încălecă pre mînz şi ieşi pre poartă afară din
100v cetate. Iară Filip îl văzu şi strigă tare: «Alergaţ, încălecaţ pre cai şi ieşiţ / afară din cetate şi păziţ pre Alexand⟨ru⟩, că iaste tînăr şi îl va omorî calul cel rău!» Şi încălecare toţ boieri ⟨i⟩ şi domni ⟨i⟩ cu catanele şi alergare şi ajunseră la locul ce să chiiamă *cursul cailor*. Şi zisă Alexandru: «Haida, boieri, să ne întrecem cu cai ⟨i⟩». Şi alergară la întrecute. Alexand⟨ru⟩ întrecu pre toţ şi fu nevăzut dintră dînşi ⟨i⟩, ca fulgerul. Şi sări un şanţ lat ca de 15[14] stînjini şi era afund ca de 10[14] stînjini. Şi socotiia toţ că au căzut în şanţul acela şi începură a-l căuta în şanţ. Iară el tuna în cetate ca un viteaz bun şi să împreună cu toţ domni ⟨i⟩. Iar Filip-Împărat zisă: «Auziţ, boieri şi domni, Alexand⟨ru⟩ mieu călăreşte calul ca Iraclie viteazul, şi încă iaste copil. Şi aşa să ştiţ că orcine va veni cu război asupra lui, cu rea moar-

---

[10] Scris: ωрь ; nu este exclusă nici lecţiunea *oar*. ◇

[11] Scris: крѣкѣрилє . ◇

[12] Scris: корнѣлє . ◇

[13] Scris: бѣгърѣ . ◇

[14] Scris în continuare *de*. Vrînd să noteze cifrele (ca şi unele iniţiale) cu cerneală roşie, copistul nu întrerupe mereu scrisul, ci lasă loc liber şi revine ulterior, probabil la sfîrşitul unei pagini. Astfel, oscilează între structuri de tipul *x zile / x de zile:* scrie prepoziţia *de* cu cerneala maronie obişnuită, apoi adaugă numeralul în spaţiul lăsat liber, cu roşu, fără să observe că prepoziţia *de* este în unele cazuri redundantă. O dovadă în acest sens o constituie faptul că în trei situaţii scribul uită să revină asupra spaţiilor libere: 1. ⟨ ⟩ *ră cetăţeni* ⟨i⟩ *striga* (108v) — cf. 30 de situaţii în care conjuncţia *iară* are slova iniţială ꙗ(= *ia*) scrisă cu cerneală roşie (vezi manuscrisul, *passim*); 2. *eu ţţ voi da pînă în* ⟨ ⟩ *zile ca să-ţ tocmeşti oştile şi domniile* (141r); 3. *şi rămasă lui Alexand⟨ru⟩* ⟨ ⟩ *de cară de aur* (137v) — în locul marcat de noi prin ⟨ ⟩, lăsat liber de copist, o mînă tîrzie a adăugat cu creionul cifra 30. În legătură cu folosirea în scris a numerelor, vezi şi situaţia semnalată în nota 25. ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

te va muri de sabiia machedonenilor». Şi într-acea[15] zi cinsti Filip lui Alexandru //
101r 1000 de voinici, tot tineri, să-l înveţe a segeta. Şi acei voinici slujiia lui Alexandru.
Alexand ⟨ ru ⟩ auzi de roata ostrovului, la viteji ⟨ i ⟩ cei bătrîni, unde-ş ispitesc voinici ⟨ i ⟩ norocul, şi mersă la tată-său Filip şi zisă: «O, Filipe-Împărate şi taica al mieu, lasă-mă să merg la roata ostrovului să-m ispitesc norocul». Iar Filip zisă: «Oh, fătul mieu Alexand ⟨ re ⟩, nu-ţ iaste vremea să mergi tu acolo, că încă eşti tinăr şi acolo sint viteji bătrîni şi buni, şi dacă biruiesc pre cineva, ei îl mănîncă şi pre el şi calul». Alexand ⟨ ru ⟩ iar zisă: «Lasă-mă să merg, şi ce-o vrea Dumne zău!» Filip zisă: «Fie voia ta, Alexandre, ci numai îţ ia de cheltuială şi ce-ţ tribuieşte cu tine». Alexandru pusă numele calului Duţipal. Şi încălecă pre Duţipal
101v şi luă cu el pre Ververiug[16] şi pre Potolomei şi să dusă la / ostrov cu roatele. Şi cum ajunsă la roate, îndată învirti o roată. Şi ieşiră aciia doi viteji bătrîni cu haţ albi călare şi începură a să lovi. Şi să loviră cîte de 10 ori în cap, şi îş frînsără bozdoganele, şi să loviră în suliţă. Alexandru surpă pre Umeduş viteazul, iară Potolomei pre Almeduş. Iară cetăţeni ⟨ i ⟩ toţ sta şi să mira de viteji tineri ca aceia cum surpară pre viteji bătrîni. Şi toţ să mira de frumseţa lui Alexand ⟨ ru ⟩. Şi mersă un cetăţan bătrîn la Alexand ⟨ ru ⟩ şi zisă: «Fătul mieu, de unde eşti şi cum te chiiamă?» Şi zisă Alexand ⟨ ru ⟩: «Eu sînt de la Machedoniia, feciorul lui Filip-Împărat, şi Alexan ⟨ dru ⟩ mă chiiamă, pre nume Ales». Şi zisă filosoful acela: «Să ştiţ,
102r o, voi, cetăţenilor, că eu aşa // am cetit la filosofiia mea, că va ieşi sabie de la Machedoniia şi va lua toată lumea, şi să ştiţ că acesta va să fie». Şi zisă lui Alexand⟨ru⟩: «O, Alexand ⟨ re ⟩, de vei fi tu împărat la toată lumea, să fii milostiv cetăţi ⟨ i ⟩ noastre». Iară Alexandrul să risă şi zisă: «Nu cu voia mea, ci cu voia lui Dumnezău Savaot pot fi împărat la toată lumea».

Şi plecă Alexand ⟨ ru ⟩ la Machedoniia. Şi nu ajunsasă bine acasă, şi-i spusără că s-au însurat Filip şi ş-au luat altă muiere, iar pre Olimbiada a lăpădat-o. Şi foarte să mînie Alexand ⟨ ru ⟩, şi dacă ajunsă Alexand ⟨ ru ⟩ acasă, află pre Filip şezînd la masă cu toţ boieri ⟨ i ⟩ şi domni ⟨ i ⟩ şi să veseleau. Şi îl îmbiiară de şezu şi el la masă. Iară un domn de aceia zisă cătră Filip: «Bea, împărate, şi te veseleşte,
102v că ţi-am dat împărăteasă bună şi / înţăleaptă, că aceealaltă era rea şi curvă». Iară Alexandru, dacă auzi aşa, îş întoarsă ochi ⟨ i ⟩ ca un leu şi răcni ca un zmeu şi lovi pre cel ce zisă aşa în cap. Căzu mort, şi lovi şi pre altul, şi pre al treilea. Iară ceialalţ, dă frică, săriia jos pre fereşti, dă-ş fringea mînile[17] şi picioarele. Şi zisă Alexand⟨ru⟩ lui Filip: «Nu poate fi aceasta în viiaţa mea, Filipe!» Şi să spăimîntă Filip de acest cuvînt şi trimisă de chiemară pre Olimbiada, muma lui Alexandru. Iară Filip să beteji de voie rea, şi era foarte rău beteag.

Iară tătari ⟨ i ⟩ auziră că-i Filip beteag, şi să sculă hanul singur cu oastea şi cu toată puterea tătărească şi veniia la Machedoniia să prade ţara şi să robească.
103r Iară Filip chiemă pre Alexandru şi-i zisă: «Fătul mieu Alexand ⟨ re ⟩, iată, // eu mă betejii, iară tătari ⟨ i ⟩ să sculară asupra noastră să ne prade ţara şi să-ţ ia moşiia. Iară tu, fătul mieu, să iai 8000 de machedoneni aleş şi să ieşi să te baţ cu tătari ⟨ i ⟩ pintru moşiia ta». Alexand ⟨ ru ⟩ luă 8000 de machedo ⟨ ne ⟩ ni aleş şi ieşi înaintea tătarilor. Şi să dusă Alexand ⟨ ru ⟩ singur iscoadă la tătari, şi-i văzu netocmiţ şi fără străji. Şi să întoarsă înapoi la tabără şi zisă: «No, voinicilor machedoneni, fiţ viteji şi veseli, că aşa am nădejde spre Dumnezău că-i vom bate». Şi ocoli pre tătari de patru părţ, şi începură a da în surle şi în trimbiţă, şi începură a-i tăia, şi dăgrabă-i tăiară. Şi peri hanul tătăresc şi prinseră vii 5000 mii şi-i băgară la mijloc[18]
103v şi-i ocoli cu tabăra şi strigă Alexand⟨ ru ⟩: «No, voi, tătari, de ve veţ / închina mie voi şi ţara voastră şi să vă pun împărat de la mine, eu vă voi ierta pre voi; iară de nu, voi toţ veţ peri». Tătari⟨i⟩ strigară şi zisără: «Alexandre-Împărate, de vreme ce au perit împăratul nostru han, noi sîntem ai Împăraţi ⟨ i ⟩ i tale şi ne închinăm ţie noi şi ţara noastră». Alexand ⟨ ru ⟩ le pusă crai de la el pre văru-său Franţa' şi să dusără înapoi cu craiul la ţara lor.

Şi bine nu ajunsă acasă Alexand⟨ r⟩u, şi auzi că tată-său iaste rănit de sabie şi pre mumă-sa robită. Şi-i spusă Filip toate ce au petrecut de împăratul Evamitrie[19].

---

[15] Scris: ѧтрѣ а4а . ◇

[16] Episod contaminat cu cel de la f. 93v—94r (Ververiug este căpitanul care a anunţat împăratului Nehtinav sosirea lui Darie la hotarele Egiptului). ◇

[17] Scris: мѣнилѣ . ◇

[18] Scris: милогъ . ◇

[19] Numele propriu Evamitrie reapare în alte două episoade (vezi f. 118v, 132v—133r). ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Iară Alexandru începu a goni şi alerga după Evamîtrie, şi îl ajunsă şi degrabă îl bătu. Şi îl prinsă pre Evamitrie viu, şi scoasă şi pre mumă-sa din robie, şi să întoarsă înapoi la Machedoniia. Şi zisă Alexand⟨ru⟩: «Iaca-ţ, Filipe, tîlhariul tău!»
104r // Iară Filip să sculă d-abea viu şi luă sabiia şi junghie pre Evamitrie-Împărat. Şi muri şi Filip, şi Evamitrie. Filip, vrînd să moară, chiemă pre Alexand⟨ru⟩ şi zisă: «Fătul mieu Alexandre, iată, eu voi să mor şi voi merge la iad, unde merg toţ domni⟨i⟩ elineşti. Iar trupul meu bine să-l îngropi şi cu cinste, şi tu să împărăţăşti sănătos». Aşa să săvîrşi Filip, împărat al Machedoniei, în luna lui mai, în 5 zile.

Alexandru să pusă împărat în locul tătîne-său. Şi strînsă toţ domni⟨i⟩ şi boieri⟨i⟩ ţări⟨i⟩ lui, şi făcură sfat mare şi să sfătuia. Alexandru zisă: «O, boiarilor şi domnilor, iaste bine să fiu eu împărat?» Atunci zisără domni⟨i⟩: «Bine iaste,
104v împărate». Şi uni⟨i⟩ zicea: «Tribuie să mergem noi pre la / alţi⟨i⟩». Iară alţi⟨i⟩ zicea: «Împărate Alexandre, bine iaste omului să strî⟨n⟩gă la tinereţe să aibă la bătrîneţe». Iară alţi⟨i⟩ zicea: «Împărate, tribuieşte a tocmi oştile şi să puni căpitani şi voievoz şi să facem steaguri şi să punem pre steaguri numele tău, să ne cunoaştem a cui sintem, să nu zică alţ împăraţ: „Murit-au Filip-Împărat şi au rămas un prunc tînăr şi nu ştie tocmi oştile"». Lui Alexandru acestea toate-i plăcură şi chiemă maistori covaci, croitori, şi lucrară toţ la steaguri, la arme, într-un[20] an dăplin, şi îş tocmi oştile bine, cu toate, ca la o împărăţie.

Iară Darie-Împărat de la Persida auzi că au murit Filip, împăratul Mache-
105r doniei, şi trimisă pre altu împărat, de a // lui, la Machedoniia, în locul lui Filip. Şi scrisă carte: «Scris-am eu, Darie-Împărat cel Mare, la voi, toţ domni⟨i⟩ a lui Filip. Şi să ştiţ că sînt întocma cu Dumnezău şi luminez ca soarele. Şi eu am auzit că v-au murit împăratul vostru Filip şi i-au rămas un cocon tînăr, neînvăţat şi fără minte. Şi mie îm iaste voia să-l trimiteţ la mine să-m slujască mie, că încă mai sînt aicea 40 de feciori de domni mari care îm slujesc şi învaţă. Iară cînd va fi de domnie, eu îl voi trimite vouă[21] să vă fie domn. Şi iată, vă trimit pre Marchis-başa să vă fie împărat. Şi trăiţ în pace!» Alexandru auzi că vine sol de la Darie şi vine
105v să fie împărat. Atunci Alexandru şezu în scaunul împărătesc şi pusă coroana / cea de aur în cap şi schiptru împărătesc în mînă. Şi pusă tot voinici tineri împreju⟨ru⟩l scaunului, tot cu făclii aprinsă. Şi veni solul la Potolomei, iară Potolomei îl dusă la Alexandru. Solul dete cărţile la Alexandru. Alexand⟨ru⟩ ceti cărţile şi clăti cu capul şi rupsă cărţile şi le călcă cu picioarele şi zisă:» O, fără minte Darie, neci n-ai văzut pre Dumnezău, şi te potriveşti lui! Dară nu eşti vrednic neci unui[22] om de pre pămînt, dară cum lui Dumnezău?» Şi zisă lui Marcherie, solului: «Frate Marchere, mai mult să nu te cerci să mai vini sol, decum împărat la Machedoniia, că
106r mai mult nu te vei întoarce la împăratul tău cel nebun». Şi cinsti // pre solul şi îl dărui şi îl trimisă înapoi. Şi scrisă Alexandru carte la Darie-Împărat: «Scris-am eu, Alexandru, împărat al Machedoni⟨i⟩i, feciorul lui Filip-Împărat, la tine, Darie, sănătate. Şi nu-ţ mulţămesc de cuvinte ce mi-ai trimis. Iară tu fi⟨i⟩ îngăduitor pînă mă voi înţărca de la ţîţa maici⟨i⟩ mele şi voi mai creşte, apoi voi veni eu şi nechiemat la tine şi îţ voi sluji prea bine». Şi să dusă solul la Darie şi dete cartea cea de la Alexand⟨ru⟩ lui Darie. Darie ceti cartea şi să risă, iară solul zisă: «Împărate, nu tribuie să rîz de neşte cuvinte ca aceastea, că el fu tînăr, iară mintea-i era
106v bătrînă. Ci dintele ce te doare tribuieşte scos, şi spinele scos tribuie pînă n-au copt». / Darie de acestea nu băga în samă, ci scrisă altă carte: «Scris-am eu, Darie-Împărat, la tine, Alexandre, sănătate. Şi iată că-ţ trimiţ 2 lăzi să le umpli de aur — haraciue pe 3 ani. Şi îţ trimit doao[23] roate, să-ţ faci căruţ să te joci cu copi⟨ii⟩, şi un sac de mac ca să-l numeri, şi poţ vedea cîtă oaste am eu — atîta cîte grăunţă de mac
107r în sac!» Şi trimisă alţ soli la Alexand⟨ru⟩. Şi sosiră soli⟨i⟩ la Alexand⟨ru⟩ şi detere cărţile lui Alexand⟨ru⟩. Şi le ceti, şi clăti cu capul şi rupsă cărţile. Şi scrisă altă carte la Darie: «Iată, îţ scriu sănătate ţie, Darie, şi îţ mulţămesc de cinste, că lăzile voi ţinea să le umplu de blaga ta, iară roatele cum să învîrtesc aşa

---

20 Scris: ушрүNь . ◇

30 Scris: во҃ъ ; altă lecţiune posibilă: *voaud*. ◇

21 Scris: чнѳна . ◇

23 Scris: чтрѳньѡ . ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

107r te vei învîrti // şi tu pri lingă mine, iară macul îl mîncai şi fu prea dulce şi moale —aşa, dară, îţ iaste şi oastea ta. Şi iată că îţ trimit şi eu o straiţă de piper, şi mănîncă de vez cum sînt machedoneni⟨i⟩ miei, ca piperul iuţ şi tari».

De aicea să povesteşte cum au pornit Alexand⟨ru⟩ cu oastea spre război şi cum au tocmit oştile

Alexandru începu a strînge oştile şi plecă din Machedoniia la ţinutul lui Darie. Şi să iertă cu mumă-sa şi îş luă zioa[24] bună de la dînsa, şi plecă. Şi mersără în 12[14] zile şi ajunsără la o cetate ce o chiema Atina. Şi la Antina era 12 filosofi cari judeca Atina, şi acolo era şi Eremiia proroc. Şi mînă sol Alexand⟨ru⟩ la atineni, şi scrisă carte: «Scris-am
107v eu, Alexand⟨ru⟩, feciorul lui Filip-Împărat de/la Machedoniia, sănătate la voi, atineni! Şi aşa să ştiţ, să vă închinaţ mie voi şi cetatea voastră!» Şi să dusără soli⟨i⟩ şi cetiră cărţile, şi făcură sfat că nu să vor închina. Iar Eremiia proroc zisă boiarilor: «Eu zic să ne închinăm lui Alexand⟨ru⟩, că iaste un împărat bun şi milostiv şi nu ne va face neci o nevoie». Iar un filosof zisă: «Cum să ne închinăm, noi unui craiu mic? că aicea or venit şi mai mari şi n-or luat Atina, ci s-au dus cum n-au vrut ei!» Şi zisă Ieremiia proroc: «Adăvăr că unde iaste înţălepciune multă, acolo iaste şi nebunie!» Şi să ruşină Ieremiia proroc, şi sări noaptea peste zid din cetate şi să dusă la Alexand⟨ru⟩ în oastea lui, şi spusă toate lui Alexand⟨ru⟩, şi zisă: «Alexandre, cetatea
108r nu o poţ lua, că iaste foarte tare,// ci să o iai cu meşteşug, să-i scoţ din cetate pre toţ ostaşi⟨i⟩, şi aşa o vei lua-o, că ei nu ştiu rîndul războiului». Alexandru porunci să aducă 1000[25] de boi şi 1000[25] de oi, şi adusără, şi scrisără o carte aşa: «Iată, eu, Alexandru, am venit să vă iau cetatea, numai aştă noapte m-au certat dumnezăi⟨i⟩ voştri şi nu cutez să o iau, ci eu mă duc înapoi. Şi, iată, vă lăsai 1000 de boi şi 1000[25] de oi să faceţ jărtvă la dumnezăi⟨i⟩ voştri, că nu m-au lăsat să iau cetatea». Scrisă aşa şi pusă cartea într-o prăjină. Şi Alexandru întră cu tabăra într-o pădure şi împărţi tabăra în trei părţ. Iar dimineaţa, iată, văzură cetăţeni⟨i⟩ boi⟨i⟩ şi oile şi cartea îm
108v prăjină, şi strigară: «Fugit-au Alexandru!» Şi începură/ a ieşi din cetaţe şi a goni pre Alexand⟨ru⟩. Iar Alexand⟨ru⟩ ieşi din pădure de trei părţ şi începu a da în trîmbiţă şi în surle, şi începu a-i tăia cum să taie, şi-i tăia pînă în cetate, şi nu putea Alexand⟨ru⟩ a opri oştile, ci şi în cetate tot tăia, ⟨ia⟩ră cetăţeni⟨i⟩ striga: «Craiule Alexand⟨re⟩, milostiveşte-te spre noi şi potoleşte oştile, că noi ne închinăm ţie!» Alexand⟨ru⟩ alerga pre Duţipal şi d-abea opri oştile. Şi şăzu Alexand⟨ru⟩ în cetate 10 zile, şi cetăţeni⟨i⟩ să închinară lui şi începu a-i scoate daruri împărăteşti.

Şi plecă Alexand⟨ru⟩ la Vavilon-cetate. Şi mersă 12 zile şi ajunsă la Vavilon. Şi acolo era 12 filosofi cari judeca. Şi mînă Alexand⟨ru⟩ soli la dînşi⟨i⟩ să să închine. Şi făcură sfat că nu să vor închina, şi zisără: «Nu ne vom închina, că de ne vom închina
109r ţie, dară noi de Darie unde vom scăpa? Ci te//du[26] şi te bate cu Darie, apoi ne vom închina ţie!» Alexand⟨ru⟩ zisă: «Nu mă voi bate cu Darie pînă nu voi întra în Vavilon şi să întru în biserica Sionului[27] şi să mă închin lui Savaot Dumnezău». Şi dăşchisără cetatea şi întră Alexand⟨ru⟩ în cetate şi în biserică, şi să închină lui Dumnezău Savaot, şi începură cetăţeni⟨i⟩ a scoate daruri scumpe. Şi scoasără plasca a lui Aron cea cu ochii de şarpe, şi scoasără o masă a lui Darie-Împărat tot cu pietri scumpe şi cu adiamant; şi orcine şedea la acea masă, de vre fi cît de trist sau mîhnit, vesel era şi cu bucurie era. Şi şezu Alexand⟨ru⟩ 7 zile în Vavilon. Iară Darie auzi că au luat/ Ale-
109v xand⟨ru⟩ Vavilonul, şi începu a plînge cu jale şi zicea: «O, ticălosul de mine, cum îm luară Vavilonul mieu cel dulce şi bun!»

Şi începu Darie a stringe oştile, că avea 40 de crai supt mîna lui, şi le porunc şi să strînsără toţ şi pusără soroc cînd vor pleca. Şi zisără domni⟨i⟩ cătră Darie

---

[24] Scris: ЗИѡ . ◇

[25] Înaintea cifrei *1000* apare numeralul cardinal *o* (din «o mie»), în mod evident pleonastic. Cu privire la notarea numeralelor, vezi şi nota 14. ◇

[26] Pe f. 108v apar cuvintele — custos *du de* (*ci te* ~), reluate pe f. 109r prin *du* şi (~ *te bate*), ceea ce face probabilă exprimarea *ci te du de te bate*, la care s-a renunţat în favoarea celei cu *şi*. · ◇

[27] Scris: сѣѡнѣѕѧ. ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

«Împărate, nu ți să cade să mergi la oaste Măriia ta, că ești împărat mare, iară el iaste un crai mic, ci noi să mergem cu tabăra, că îl vom bate». Și chiemă Darie pre un pașă mare și-i zisă: «Mergi și te bate cu acel tîlhariu și, de va fugi, goniți-l pînă îl veț prinde și să mi-l aduceț viu». Și porniră taberile la Alexand⟨ru⟩. Și mînară
110r iscoadă la Alexandr⟨u⟩, iară străjile lui Alexandru// prinsără iscoadele lui Darie și le dusă la Alexand⟨ru⟩. Iar Alexand⟨ru⟩ zisă să-i suie la un munte nalt. Și-i suiră, și făcură focuri multe fără număr, și văzură iscoadele focuri multe. Și-i lăsă Alexand⟨ru⟩ să să ducă la tabăra lui Darie. Și să dusără și spusără la toț ostași⟨i⟩ că atîta tabără are Alexand⟨ru⟩, cît poate fi ca la 1000 de mi⟨i⟩, și toț merg fără frică la războiu, unul ca altul.

Și ieșiră taberile și să bătură de față într-o zi de vară pînă sară[28]. Și începură turci⟨i⟩ lui Darie a fugi, iar Alexand⟨ru⟩ a-i goni cu machedoneni⟨i⟩ lui, și scăpară la Persida. Și periră de-ai lui Darie 50 de mi⟨i⟩, iară de-ai lui Alexand⟨ru⟩ 4000[29].
110v Și stătu Alexandru acolo cu toată tabăra lui, / iară Darie începu a plînge ca copi⟨ii⟩ de rușine. Și strînsă oștile și să sculă însuș el cu toată puterea lui și să dusă înaintea lui Alexand⟨ru⟩. Și ieși Alexand⟨ru⟩ înainte și începură a să bate a doa⟨o⟩ oara[30], și să bătură în 3 zile pînă sara. Ai lui Darie iară începură a fugi, Alexand⟨ru⟩ a-i goni, și⟨-i⟩ tăie cum să taie. Și scăpă Darie în cetate în Persida și începu a plînge cu mare jale. Plîngea și zicea: «O, amăritul de mine, cum mă potrivii lui Dumnezău, iar acum nu sînt vrednic neci unui om pe lume! Cum să scularǎ uni⟨i⟩ din mai mici⟨i⟩ mei și să pusără în capul mieu ca scaiu!»

Și plîngea cu jale mare, iar unul din slujitori⟨i⟩ lui, care îl ținusă de mic și
111r mare îl boierisă, i fu jale de plîngerea lui Darie și// mersă la Darie și zisă: «Împărate, iată, te văzui mîhnit și plîngînd, mie mi să făcu milă. Ci să merg la Alexand⟨ru⟩ să-l tai și să te veselesc pre tine cu moartea lui Alexand⟨ru⟩». Iară Darie zisă: «Oh, de vei putea face tu așa, moartea ta va fi mai cinstită decît viiața altuia împărat și numele tău pomenit va fi pînă va fi Persida». Și zisă: «Dă-m sabiia ta și calul tău!» Și-i dete, și încălecă pre cal și să dusă de să amestecă între machedoneni. Și să îmbrăcă machedonește și umbla prin tabără, iară odată să apropie de Alexand⟨ru⟩. Alexand⟨ru⟩ era împlătoșat cu fier și cu coif în cap, și umbla prin tabără și striga: No, voinicilor machedoneni, fiț veseli!» Iară sluga lui Darie să apropie de el și scoasă
111v sabiia și lovi a/tita tare peste cap, cît i reteză coiful din cap și îl tăie pre vîrful creștetului. Și vru să dea și a doao oara[30], ci nu putu, că-l prinsără machedoneni⟨i⟩. Alexand⟨ru⟩ zisă: «Simții că mă lovi mînă persidească cu sabie machedonească». Și să întoarsă înapoi și îl văzu, și-i zisă Alexand⟨ru⟩: «Al cui ești tu și cum te chiamă?» Iară el zisă: «Eu sînt sluga lui Darie-Împărat, că de mic m-au crescut și mare m-au domnit. Și eu l-am văzut cu multă jale și plîns, mi s-au făcut milă și venii la tine să te taiu și să-l veselescu pre el cu sîngele mieu și cu al tău. Și cît putui eu făcui, iar Dumnezău n-au vrut cum am vrut eu. Și astăz sînt la mîna ta, fă cum știi⟨i⟩ cu mine!» Alexand⟨ru⟩
112r zisă: «Nu vei peri, pintru// căci te-au durut de domnul tău, ca și pre machedoneni de domnul său. Ci te du la Darie și-i spune că pre cine îl ferește Dumnezău, și toată lumea îl ferește; iară pre cine nu-l ferește, neci lumea nu-i poate ajuta». Alexand⟨ru⟩ îl iertă, și sărută picioarele lui Alexand⟨ru⟩. Și să dusă la Darie și-i spusă ce au petrecut la Alexand⟨ru⟩. Iară Darie foarte să mira. Și zisă sluga cătră Darie: «O, împărate, de mic m-ai crescut și mare m-ai domnit, iar astăz am plătiț toate cu viiața mea, că cît putuiu făcuiu, ci Dumnezău nu vru cum vrui eu. Dară eu mă voi duce la cela ce mi-au dat zile, și aceluia voi sluji». Și-iș luă zioa bună de la Darie și să dusă la tabăra lui Alexand⟨ru⟩. Și luă Alexand⟨ru⟩ credința lui, și slujiia lui Alexand⟨ru⟩
112v cu mare/dreptate.

Iară Alexandru visă într-o noapte un vis așa că veni Ieremiia proroc la el și zisă: «Fătul mieu, Alexand⟨re⟩, să te duci tu singur sol la Darie. Și te roagă lui Dumnezău, că te va scoate din toată nevoia lui». Și să sculă din somn Alexand⟨ru⟩ și spusă visul lui Potolomei și lui Antioh și lui Filon, și zisă: «Să știț, fraților, că voi să mă duc eu singur sol la Darie». Iar ei nu-l lăsa, iar el zicea: «Duce-mă-voi, că de va fi voia lui Dumnezău, nu voi da neci de un rău, neci nu mă va ucide omul». Și scrisă carte: «Iată, scriu eu, Alexand⟨ru⟩, la tine, Darie, sănătate. Și așa să știi⟨i⟩ că cum vreai tu să fie alé mele ale tale, iată, acum vin să-ț slujesc porți⟨i⟩ tale cu
113r toț machedoneni⟨i⟩ miei. Și cum ai vrut tu să mă scoț din// moșiia tătîne-meu și

[28] Alte interpretări posibile: *pînă <–n> sară, pînă <în> sară, pînă sara.* ◇
[29] Scris inițial: *4060.* ◇
[30] Scris: ωρα . ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

să puni alt împărat, așa te voi scoate eu pre tine din Persida». Și îngenunche jos și să rugă lui Dumnezău Savaot. Și încălecă pre Duțipal și să dusă și ajunsă la cetate, și dăscălecă afară de cetate și lăsă pre Duțipal afară.

Darie auzi că vine sol de la Alexand⟨ru⟩, și șezu în scaun de aur și pusă împrejurul scaunului tot voinici tineri cu făclii aprinsă și cu lanțuri de aur. Și era polata lui tot de aur și cu pietri scumpe, și la cetate în toate patru cornuri era cîte o piiatră năstămată și lumina noaptea ca și zioa. Și mersă Alexand⟨ru⟩ și dete cartea la Darie. Și să miră Darie și zisă: «O, dragi⟨i⟩ miei domnilor, cine îș aducea aminte că va
113v ieși atita putere de la machedoneni!» Iar Alexand⟨ru⟩/ zisă: «Dară cum să nu iasă putere de la Machedoniia, că sînt toț ca unul și merg toț fără frică la războiu și nu-ș socotesc moartea lor ca nemică». Și Darie nu știia cu cine vorbește. Iară un pașă mare zisă: «Căci grăiești așa la un împărat?» Alexand⟨ru⟩ zisă: «La împăratul nostru așa iaste obiceaiu solului să vorbească». Și îl pusără la locul solului și începură a să ospăta. Iară întru acel ceas nemeri și turcul acela pre care îl trimisesă Darie să fie împărat la Machedoniia, sara la cină. Și cum sosi, îndată cunoscu pre Alexandru. Și mersă la Darie și-i spusă: «Împărate, acesta iaste Alexand⟨ru⟩!» Darie nu băga în samă de
114r aceea. Și spusă și a doao oara[30] acel turc: «Împărate, așa să ști⟨i⟩ că acest sol iaste însuș Alexand⟨ru⟩. Și de nu va fi așa,// să-m tai capul!» Darie îi închină cu un păhar de aur. Alexand⟨ru⟩ beu păharul și îl bagă în sîn. Și închină și cu altul, și iar îl bagă în sîn; și cu al treilea, iar așa făcu. Atunci zisă Darie către Alexand⟨ru⟩: «Solule, cum te chiiamă? că oameni⟨i⟩ te asămăluiesc cu Alexandru». «Împărate, pre mine mă chiamă Filon, și pintru aceea mă trimite împăratu tot pre mine sol, căci bine asămăluiesc cu el». Darie crezu acestea. Darie să sculă de la masă și întră într-o casă și să sfătuia ce-or face: prinde-l-vor? Iară Alexand⟨ru⟩ pricepu de aceasta și să îmbrăcă turcește și să dusă pre întunerec și alergă la poartă și strigă: «Deschideț poarta
114v și țineț acest păhar al împăratului, că m-au trimis împăratu să tocmesc oștile bine». Și/dășchisără, și să dusă și la altă poartă și făcu așa; așa și la a treia poartă, și ieși afară din cetate. Și încălecă pe Duțipal, și tare fugiia toată noaptea. Și cînd fu în răsăritul soarelui, trecu apa Sirului — și era acea apă foarte mare și groaznică — și găsi de ceea parte pre Filon și pre Potolomei și pre Antioh așteptînd cu jale. Și dacă îl văzură, să veseliră și să sărutară și mulțămiră lui Dumnezău. Și spusă Alexand⟨ru⟩ tot ce au petrecut la Darie. Iară Darie făcusă sfat să-l prindă, și îl căutară prin polată și nu-l găsiră. Și alergară la porț și spusără portari⟨i⟩ că au venit om cu păhar împărătesc și au trecut afară. Și spusără lui Darie că au acăpat, iară
115r Darie plîngea// cu jale și zisă: «Socotiț, boieri, cum ne înșală tilhariul și ne scapă din mîna noastră». Și mînă un voievod cu 1000 de călăraș să-l gonească să-l prindă și zisă: «Du-te pînă la apa Sirului!» Și alergară și ajunsără la apa Sirului, și văzură pre Alexandru de ceea parte. Și strigă Alexand⟨ru⟩: «Pre cine goniț? Nu goniț vîntul, că nu-l veț prinde! Ci vă duceț înapoi și spuneț lui Darie că-i mulțămesc de cinste și să fie gata de războiu de acum pînă în 15 zile, să ne batem».

Și să întoarsără înapoi și spusără lui Darie. Și începu Darie a plînge cu jale, și scrisă carte la marele Por-Împărat de la Indiia: «Iată, trimiț închinăciune la tine,
115v Poare-Împărate, ca la Dumnezău dumnezăilor, să te milostivești să-m dai ajuto/riu. Că iată, unul din mai mici⟨i⟩ miei de la Machedoniia, feciorul lui Filip-Împărat, și mi să pusă în capul mieu ca scaiul. Și m-amu bătut cu el de multe ori, și tot m-au biruit. Și acum iară voi să mă mai bat, și mă rog să-m dai ajutoriu să mă bat cu dînsul». Și trimisă sol la Por, și ceti Por cărțile, și clăti cu capul și să miră de aceasta și zisă: «Adăvărat că Darie-Împărat să potrivea lui Dumnezău, iară acum neci unui[31] om de pre pămînt nu să potrivește». Și să milostivi și-i trimisă 50 000 de indiani tot viteji, și le zisă: «Duceți-vă și vă bateț și îl prindeț viu și să-l aduceț la mine, că spun oameni⟨i⟩ că-i cu minte bună».

Și să dusără oștile la Darie ajutoriu, și să veseli[8] Darie și plecară la oaste. Și mînară
116r indiani⟨i⟩ iscoadă la Alexandru, iară străjile lui Alexand⟨ru⟩//prinsără iscoadele lui Por și le dusără la Alexand⟨ru⟩. Și făcură focuri multe și sui iscoadele la un munte înalt. Și-i slobozi, și să dusără la indiiani și spusără că la Alexand⟨ru⟩ iaste oaste

[31] Înaintea acestui cuvînt copistul a scris *lui*, ca urmare a ezitării între *lui Dumnezău — unui om*. ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ca la 1000 de mii de oameni, şi vin fără frică la războ şi au cai au[32] ca neşte zmei, şi să înfricoşară indiani⟨i⟩. Şi să loviră taberile şi să bătură trei zile pînă sara, şi începură turci⟨i⟩ a fugi, iară machedoneni⟨i⟩ a-i goni şi a⟨-i⟩ tăia cum să taie. Alexand⟨ru⟩ mînă pre Potolomei să gonească pre indiani: «Şi ajunge-i, şi le ia cai⟨i⟩ şi armele, şi-i sloboz să meargă sloboz la Indiia, şi să le spui altă dată să nu mai dea ajutoriu altuia». Şi să dusă Potolomei şi-i ajunsă şi le luă cai⟨i⟩ şi armele, şi-i slobozi
116[v] şi le zisă să nu/mai dea ajutoriu la altul.

Alexandru să luă după Darie-Împărat. Iară Darie fugiia, şi îl ajunsără doi turci, domni de ai lui Darie, şi îl loviră cu sulița pre Darie şi căzu Darie de pre cal jos şi zăcea în pulbera cailor, la drum. Alexand⟨ru⟩ mergea cu căruța, iară Darie îl văzu şi începu a striga cu glas: «Alexandre-Împărate, nu trece pri lingă mine! Ci mă laş în picioarele cailor şi în pulbere?» Alexand⟨ru⟩, dacă îl auzi, să pogorî din ⟨căruță⟩ şi îl întrăbă: «Cine eşti tu?» Iară el zisă: «Eu sînt Darie, împăratul Persidii, carele mă potriveam lui Dumnezău, iară acum neci la moşiia mea n-am parte a muri. Ci nu mă lăsa!»
117[r] Alexandru scoasă măhrama lui şi îl ştersă de singe şi îl pu//să în căruța lui, şi porunci să-l ducă în cetate în Persida. Şi îl dusără. Alexand⟨ru⟩ mergea înaintea tabări⟨i⟩ şi întrară toţ în cetate. Şi şezu în scaunul lui Darie-Împărat, şi luă coroana lui Darie în cap şi schiptrul de aur în mînă. Iară împărăteasa lui Darie ieşi cu popi⟨i⟩ lor înainte şi cu 1000 de fete dăsplătite înaintea lui Darie, şi îl petrecea cu mare jale pînă la polată. Şi văzură pre Alexand⟨ru⟩ şăzînd în scaunul lui. O, cu mare jale plînsără toţ. Iară. Darie zisă: «Aduceţi-m pre[33] iubita mea, fica mea Ruxanda». Şi adusără fata înaintea lui, Şi zisă Darie: «Ţine, Alexandre, pre Ruxanda mea, ţie împărătească să-ţ fie. Şi împă-
117[v] rătească mea, mumă să-ţ fie!» Alexand⟨ru⟩ o luă de mînă şi o pusă/în jăţ lîngă dînsul, şi luă inelul el şi îl[34] pusă în degetul lui, şi cununa în capul ei, şi zisă: «Să ştiţ⟨i⟩, împărate Darie, iată, fata ta mie împărătească în veac». Darie zisă: «Alexand⟨re⟩. iată, eu voi să mori şi voi merge în iad, unde merg toţ domni⟨i⟩ elineşti. Iară tu împărăţeşte sănătos, şi să judeci pre ceia ce m-au ucis pre mine». Şi muri Darie-Împărat în luna lui martie, în 19[14] zile.

Alexandru să pusă împărat turcilor la Pèrsida toată şi chiemă pre ceia ce au omorît pre Darie şi-i întrăbă: «Căce aţ omorît pre împăratul vostru?» Ei zisără: «Alexand⟨re⟩,
118[r] moartea lui Darie te-au făcut pre tine împărat turcilor!» Alexand⟨ru⟩ zisă:// «Dară mie încă mai rău mi-ţ face!» Şi zisă să-i spînzure la poarta cetăţi⟨i⟩! Alexandru şezu în Persida un an deplin şi începură a-i scoate daruri scumpe, care nu să pot spune de scumpe şi frumoasă vasă.

Şi să sui Alexandru într-un foişor nalt şi strigă cu glas mare, zicînd: «Aşa să ştiiţ voi, eghipteni, persideni, machedoneni[35], toţ să ştiţ că eu mă lapăd de dumnezăi⟨i⟩ cei elineşti: de Amon şi de Apolon şi de Apidon, de toţ dumnezăi⟨i⟩ elineşti. Şi, iamă închin lui Savaot, Dumnezău cel puternic care au făcut ceriul şi pămîntul. Aşa şi voi toţ, întru acela să credeţ!» Şi luă dumnezăi⟨i⟩ cei idoleşti cei de aur şi-i aruncă
118 pre toţ în foc, şi-i arsă./ Şi porunci Alexand⟨ru⟩ să să gate toţ dă războiu, că vor să meargă la Indiia, pre hotarul lui Por-Împărat.

(Transcriere: C.V., F.Z.)

(Continuare în nr. viitor)

---

[32] Nu am emendat forma verbală repetată, căci sînt posibile două interpretări: *au cai ca neşte zmei, cai au ca neşte zmei.* ◇

[33] Cuvînt repetat. ◇

[34] Scris:ѡ, ca urmare a unui acord greşit (vezi contextul). ◇

[35] Scris: МАКОДОНѢНИ . ◇

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

GLOSAR

acĭia adv. „imediat, îndată“ 101ᵛ.
afla vb. „găsi“ 94ᵛ.
anumi vb. „a se numi, a se chema într-un anumit fel“ 99ᵛ.
asămălui vb. „a (se) asemăna“ 114ᶠ, 114ᶠ.
aspidă s. f. „șarpe veninos (un fel de viperă)“ 95ᵛ.
astară adv. „astă-seară, deseară“ 95ᵛ.
auz s. n. „veste, știre“ 93ᵛ.
başca adv. în loc. adv. *de başca* „separat, despărțit, deosebit“ 100ᶠ.
beteag adj. „bolnav“ 102ᵛ.
beteji vb. „a se îmbolnăvi“ 102ᵛ, 103ᶠ.
blagă s. f. „bogăție, avere“ 106ᵛ.
buiede s.f. „buruiană de leac“ 95ᵛ.
carte s.f. „scrisoare, epistolă, răvaș“ 92ᵛ, 93ᵛ, 94ᵛ, 95ᵛ, 105ᶠ, 105ᵛ, 106ᶠ, 107ᶠ, 107ᵛ, 112ᵛ, 115ᶠ, 115ᵛ.
casă s.f. „odaie, cameră, încăpere“ 114ᶠ.
catană s.f. „oștean, soldat“ 100ᵛ.
căce *(căci)* adv. „de ce? pentru ce?“ 113ᵛ, 117ᵛ.
căuta pre stele expr. „a privi stelele, a cerceta zodiile“ 96ᶠ.
cerca vb. „a încerca, a face demersuri, a se strădui“ 105ᵛ.
cetipre stele expr. „a practica astrologia“ 92ᵛ, 97ᵛ—98ᶠ.
cetirea stelelor s. comp. „astrologie“ 98ᵛ.
cinste s.f. „dar, cadou, danie“ 106ᵛ.
cinsti vb. „a dărui“ 100ᵛ.
cît conj. „încît“ 92ᵛ, 100ᶠ.
clăti vb. „clătina“ 105ᵛ, 106ᵛ, 115ᵛ.
cocon s. m. „copil, prunc“ 95ᶠ, 95ᵛ, 96ᶠ, 97ᶠ, 98ᶠ, 98ᵛ, 105ᶠ.
conac s. m. „tabără provizorie a unei armate, aprovizionată cu cele necesare“ 93ᵛ.
corns. n. „colț, unghi“ 113ᶠ.
covacis.m. „fierar“ 104ᵛ.
crug s. n. „ciclu, curs“ 97ᵛk 98ᵛ.
curs s. n. „alergare“ (<*cure* vb. „a alerga“) în sint. *cursul cailor* „hipodrom“ 100ᵛ.
fără numai loc. adv. „numai, decît“ 99ᶠ.
găta vb. „a se pregăti“ 118ᵛ.
găti vb. „a pregăti“ 93ᵛ.
haraci s. n. „tribut“ 106ᵛ.
hat s. m. „cal bun, turcesc, (mai ales armăsar) de călărie“ 101ᵛ.
ia interj. „iată“ 118ᶠ.
ierta vb. „a-și lua rămas bun (ziua bună) înainte de a părăsi pe cineva“ 107ᶠ.
inaș s. m. „persoană aflată în serviciul cuiva“ 96ᵛ.
ispiti vb. „a încerca, a verifica“ 101ᶠ, 101ᶠ.
împreuna vb. „a se întîlni, a se aduna la un loc“ 100ᵛ.
îndesară adv. „în timpul serii, pînă la miezul nopții“ 98ᶠ.
întrecut s. n. „întrecere“ în loc. adv. *la întrecute* „care pe care “100ᵛ.
jărtvă s. f. „prinos, ofrandă“ 108ᶠ.
lîngă prep. „lîngă“ 107ᶠ, 116ᵛ.
măhramă s. f. „bucată de pînză folosită ca șervet, ștergar, batistă“ 116ᵛ.
micutel adj. „mititel“ 97ᶠ.
mina vb. „a trimite pe cineva undeva“ 116ᶠ.
mîndrie s. f. „înțelepciune“ 98ᶠ.
moșie s. f. „țară natală, patrie“ 103ᶠ, 103ᶠ, 112ᵛ, 116ᵛ.
nevoie s. f. 1) „nenorocire, necaz, supărare“ 107ᵛ. 2) „primejdie, pericol“ 112ᵛ.
nime pron. neg. „nimeni“ 99ᶠ.
numai adv. (cu valoare de conj.) „dar, însă“ 108ᶠ.
oaste s. f. „luptă, bătălie; război“ 115ᵛ.
o dată *adv.* „deodată, brusc“ 111ᶠ.
plașcă s. f. „pelerină lungă, mantie, hlamidă“ 109ᶠ.
pogorî vb. „a coborî“ 116ᵛ.
polată s. f. 1) „palat împărătesc“ 117ᶠ. 2) „sală, cameră mare (într-un palat împărătesc)“ 113ᶠ.
porni groasă loc. vb. (despre femei) „a rămîne însărcinată“ 96ᶠ.
prost adj. 1) (despre lucruri) „modest, obișnuit, de rînd“ 94ᵛ. 2) (despre oameni) „simplu, neștiutor, neinstruit“ 96ᵛ.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

putere s. f. „oaste, armată“ 93ᵛ, 94ʳ, 102ᵛ.
rînd s. n. „rînduială, obicei, rost“ 108ʳ.
săvîrşi vb. „a muri“ 99ʳ, 99ᵛ, 104ʳ.
scaun s. n. 1) „tron (pentru monarhi)“ 113ʳ. 2) „reşedinţă a unui monarh“ 92ᵛ.
singur adj. „chiar eu (tu, el), însumi (însuţi, însuşi), în persoană“ 102ᵛ.
soroc s. n. „termen“ 109ᵛ.
stavă s. f. „herghelie“ 99ᵛ.
stînjen s. m. „distanţă, lungime aproximativ egală cu un stînjen (unitate de măsură pentru lungime, variabilă în funcţie de epocă şi regiune)“ 100ᵛ.
straiţă s. f. „traistă, săculeţ“ 107ʳ.
temelie s. f. „vîrsta în zile a lunii la 1 ianuarie, ziua cînd ea este nouă şi se notează cu zero; epactă“ 97ᵛ.
ticălos adj. „amărît, nenorocit, biet, sărman“ 109ᵛ.
tocmi vb. „a aranja, a rîndui, a pune în ordine“ 107ʳ, 114ʳ.
tuna vb. „a da buzna, a năvăli; a intra“ 100ᵛ.
vraci s. m. „lecuitor, tămăduitor“ 94ᵛ, 95ʳ, 95ᵛ, 99ᵛ.

(Urmare din pag. 20)

O fi aflat vreodată subprefectul orăşelului de provincie Melsungen, din landul Hessen, ce scînteie a scăpărat din cartea sa, pentru a-l atinge pe unul dintre cei mai mari poeţi europeni ai acelui timp? Dacă Richard Kunisch a aflat vreodată de Eminescu, nu se poate stabili. Se poate, totuşi, presupune. După cum am văzut, în 1883/1884 au apărut extrase din *Bukarest und Stambul* în revista *Bukarester Salon*. Este într-o anumită măsură probabil ca acest lucru să fi fost mijlocit de Gaster. Fiind vorba de unul dintre cei mai activi colaboratori ai acestui periodic, de cel care a vorbit cu Eminescu despre însemnările de călătorie ale lui Kunisch (chiar dacă nu el este cel dintîi care i le-a recomandat) e posibil ca un contact cu autorul (fără a cărui învoire cu siguranţă că reproducerea nu s-ar fi produs) să fi avut loc prin intermediul său. Poate că nu este lipsit de importanţă nici faptul că extrasele din Kunisch, din numerele pe octombrie, noiembrie 1883, ca şi din februarie 1884 ale revistei *Bukarester Salon* au stat în nemijlocita apropiere a unor traduceri din Eminescu (povestea *Făt-Frumos din lacrimă*, în limba germană cu titlul *Held Tränensohn*).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

MATERIAL DOCUMENTAR

G. CĂLINESCU – VIAȚA ȘI OPERA

– Cronologie comentată –

(VI)

1944. În primăvară, în timpul bombardamentelor, se află refugiat la Măgurele, la țăranul Petre Toader *(«stau aci fiindcă în general îmi place viața la țară»)*, de unde vine din cînd în cînd acasă (situată pe atunci relativ la marginea orașului), surprinzînd dezastrele atacurilor aeriene asupra Capitalei: *«Cam prin părțile acestea* (cartierul Floreasca — n.n.), *acum mai bine de cincisprezece ani, un bombardament groaznic a presărat cu gropi și dărîmături mizerabile, o arie largă de cocioabe în jurul unei fabrici rămase neatinse. Sînt ruine jalnice și ruine jalnice. Un templu lovit de proiectile se desface în felii de coloane și de ramuri, în moloz recunoști genunchi și umeri de statui. Dar aceste maghernițe în care locuiau lucrătorii și meseriașii de altădată și care erau înjghebate din pajantă, tablă veche, scînduri putrede s-au prefăcut într-un gunoi care a intrat în gropi împreună cu torsurile și picioarele însingerate ale oamenilor cu o clipă înainte vii. Deci cînd văd o pilnie în pămînt tresar».* (*Contemporanul*, 15. IV. 1960). La 21 și 24 august încîntătoare viziuni despre *Bunurile comunale* în *Ecoul*, ce trebuie puse în relație și cu *Bietul Ioanide*, din care va publica fragmente peste un an. Important nu e aci adevărul plauzibil al celor spuse, ci, cum zicea el despre Stendhal, *«ceea ce contează este sensul moral al acestei preocupări»* (*Contemporanul*, 23. IX.1960), căci *«un scriitor trebuie să fie în anume sens expert în arhitectură»*. Imediat după 23 august înțelege să se angreneze, ca și mulți alții (de la Blaga la Camil Petrescu, Tudor Vianu, Vladimir Streinu, Șerban Cioculescu, de la Zaharia Stancu, Iulian Vesper la Ion Biberi etc., etc.), în lupta pentru democrație, fără a întrezări, probabil, concesiile la care va fi constrîns pe parcursul anilor ce vor veni. La 15 septembrie apare, sub conducerea sa, *Tribuna poporului*, organ al Uniunii Patrioților, din care făcea parte: *«Aparținem unei generații și categorii de oameni, socotiți pe nedrept a pluti cu capul în nori fiindcă se arată nepăsători sub raportul promovării materiale. Însă perfectul idealism este formula adevăratului cetățean. Binele public ne interesează, ne simțim datori a gîndi despre problemele cetății și, de fapt, am gîndit întotdeauna».* I se părea că: *«Poporul intră în plinele sale drepturi, trebuie și vrem să fim alături de el».*

Face demersuri pentru a i se reprezenta *Șun*, dar acesta displace lui Victor Eftimiu, director al Teatrului Național. Mîhnit de indiferența unor străini față de trecutul nostru național și de valorile specifice, meditează într-un articol la posibilitatea de a frînge atari ignorări cu urmări grave, cu ajutorul *propagandei prin film («bune filme românești; pătrunderea în jurnalele cinematografice mondiale cu imagini caracterizatoare; difuzarea în străinătate de jurnale și filme documentare; invitarea unor mari creatori să lucreze aici; propunerea și subvenționarea de filme de inspirație românească făcute de străini — peste tot* calitatea *decizînd»*, *Tribuna poporului*, 25.IX).

La 30 noiembrie, cînd Ministerul Învățămîntului îl numește, prin decretul nr. 2236, profesor titular la catedra de istoria literaturii române moderne, la Universitatea din Iași, nu se duce acolo, ci rămîne în București, instalîndu-se definitiv în locuința lui, transformată de atunci încoace și extinsă: *«Locuința sa din București, din strada Vlădescu 53, poartă amprenta fanteziei și a gustului său, pînă în ultimul amănunt. Izolată printr-un zid de strada pe care trece tramvaiul 5, mica curte-grădină, configurată de el, are ceva neașteptat mirific, la mijloc cu ingustul bazin dreptunghiular, prevăzut cu guri de havuz, pe de lături cu pergole, cu o vegetație umplînd tot spațiul. De pe pragul casei, G. Călinescu își privea adesea opera de arhitect-grădinar cu binoclul întors, pentru a avea perspectiva unei prelungiri a planurilor, peste limita redusă a realității. În fundul curții se afla o parte din locuința propriu-zisă, partea constituită din*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

salon, un mic hol intermediar și birou. Mobila franceză de epocă, mai ales de stil „Aubusson"; covoarele orientale, din care unele achiziționate cu concursul de expert al prietenului Zambaccian; diversele obiecte de artă aduse din China; cărțile care acoperă aproape trei pereți; marele număr de icoane pe sticlă, tablourile de Andreescu, Luchian, Pallady, Petrașcu, Tonitza, Iser, Ciucurencu; colecția de păpuși; toate dau laolaltă interiorului o ambianță de rafinament estetic. Cealaltă parte a locuinței, construită mai recent, chiar de G. Călinescu ca arhitect, se află așezată în stînga curții, cum intri din stradă, cuprinzînd două încăperi suprapuse: jos, sufrageria, la fereastră cu coliviile cu perușe și canari, iar sus, dormitorul» (Dinu Pillat, *Profesorul în* Revista de istorie și teorie literară nr. 3—4/1965). *«Nu zic că un critic trebuie să frecventeze numai frumosul, lucrul de altfel fiind și imposibil. Absolutul nu există. Dar uritul să nu-l înconjoare ca o ceață»*, va nota în 1957, în *Contemporanul* din 6 septembrie. Avea în curte, ca simbol al înțelepciunii, una sau mai multe broaște testoase, culese probabil de pe lîngă lacul din apropiere. (Există și o fotografie a profesorului în care se vede o asemenea vietate). Ultima pe care o amintește *(Contemporanul,* 30.III.1956) și care mai trăia cu cîtăva vreme în urmă, se numea Seneca. Broasca, zicea în articolul pomenit, își scrisese memoriile, pe care el le citise, în forme *«apocrife sau foarte alterate în copiile ce mi-au fost la îndemînă. Întrucît autoarea memoriilor ar fi o broască țestoasă trăind în curtea unui poet pe care îl cunosc personal, m-am transportat la domiciliul acestuia și cu o lupă puternică am examinat semnele de pe carapacea animalului. În materie de scriere criptică nu-s mai prejos de Champollion-Fignac»*. Scrierea criptică e, evident, arta. *«De fapt, zice broasca în memoriile sale, am fost multe în această curte, în care este și un bazin, dar tovarășele mele au murit de o boală ciudată, un fel de rugină care atacă tocmai carapacea»*.

Tot de aici aflăm că poetul putea fi adesea *«auzit declamînd»* din scrierile sale (în ultimii ani făcuse o serie de înregistrări pe bandă de magnetofon din *Bietul Ioanide, Scrinul negru*, din muzica și poezia sa, din teatru etc.) sau ascultînd *«în zorii zilei la supraton»* diferite piese muzicale, între care odată *Simfonia spaniolă* de E. Lalo, executată de David Oistrah, marele violonist sovietic. *«Ce artă minunată, ce arcuș vibrant, plin și decis! Dar vioara? Parcă ar fi de baga, Simfonia e de o căldură de soare iberic»*. Publicistica pe teme obștești îl absoarbe tot mai mult și încrezător.

1945. Își continuă activitatea la *Tribuna poporului*, care înlocuia de fapt, *Ecoul* (ziar de orientare democratică, condus de Mircea Grigorescu, în ale cărui ultime numere scrisese, pînă la 13 sept. 1944, și G. Călinescu), și care-și va înceta, la rîndu-i, apariția, la 11 februarie. În acest ziar și mai ales în *Națiunea* va începe atacul (uneori excesiv și numai parțial nuanțat, scăpat de sub control, mai ales în cazul unor colaboratori prea zeloși) împotriva fostului regim, a reprezentanților săi, dintre care unii cu vizibilă dorință de integrare în ordinea «democratică,» la care se visa atunci. De remarcat ancheta de bune intenții despre criza literaturii române, la care au răspuns mulți, unora însă sinceritatea opiniilor răsucindule pentru multă vreme destinul. Ion Biberi, care i-a luat, la 4 februarie 1945, un interviu, apărut în volumul *Lumea de mîine*, descrie astfel redacția și pe interlocutorul său (p. 163): *«Sală de redacție, fără căldură, aș zice fără personalitate. Totul este despuiat, anonim, rece. Pereții sînt goi, mesele și scaunele confecționate în serie, fără îngrijire. Decorul banal îngăduie, însă, concentrare. În fața mea, cu paltonul pe umeri, d. Călinescu vorbește. Își subliniază gîndirea cu gesturi sobre, își punctează vorba cu modulații și izbucniri. Vocea ți e mai degrabă stridentă, ascuțită. Debitul inegal, dar susținut. Vorbește răspicat, abundent, oprindu-se în răstimpuri; spre a mă privi iscoditor. (...) Risipește în orice moment metafore, scăpărări. E imprevizibil, variat, plin de interes. E „nepregătit" pentru expunere. Dă impresia unei elaborări rapide, precise, a unei bogății de adîncimi»*. Ar tipări *«cărți nesemnate»*, atît sînt de *«nepăsător de mine»*, nutrind *«visul de a pieri îndărătul faptei»*. *«Lumea de mîine o văd întemeiată pe interesul acut de umanități»*. Acum străduința e către *«condițiile materiale juste»*, dar *«în cele din urmă ținta e tot spiritul»*.

Tot în februarie apare *Istoria literaturii române, compendiu*, anunțat din 1941, în a cărei prefață scrie: *«Ca critic, mă îmbrac în haină somptuoasă cum făcea Machiavel cînd intra în odaia de lucru, și socotindu-l pe scriitorul antipatic decedat sub raportul vieții, mă delectez numai cu opera lui, ca și cînd ar fi anonimă»*. Cartea e întîmpinată cu *«o tăcere suspectă»* (Adrian Marino). Al. Piru subliniază că *«la fiecare scriitor s-a pus în evidență numai ceea ce este realmente valabil artisticește»* (*Viața românească*, 3—4/1945), Perpessicius întrebîndu-se dacă *«nu cumva răbojul sec, despre care vorbea d-l G. Călinescu în prefața compendiului și de care se și lepăda cu convingere, nu este totuși în mod fatal favorizat, grație perspectivei prea altitudinare și imperioasei nevoi de a comprima?»* (*Universul literar*, 20.V.1945).

În urma dispoziției *Tribunei poporului*, proiecta un cotidian, *Bună dimineața*, dar, ca și *Pacea*, totul a rămas în acest stadiu. Paralel, se declanșează atacurile din unghi opus,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

împotriva *Istoriei literaturii române*. Începutul îl face F. Aderca, nemulțumit de felul cum a fost tratat: paragrafele despre Rebreanu și Hortensia Papadat-Bengescu ar fi cel puțin «neadecvate» etc. (*Democrația*, 21.I.1945). Se alătură, mai timid, Camil Baltazar, care, receptînd compendiul, evidențiază că autorul e *«consecvent pînă și în unele erori»* (*Universul literar*, 18. II. 1945). Cel mai departe merge, deocamdată, I. Ludo care, în *Răspîntia* din 15 mai îl acuză pe G. Călinescu că n-a scris o *«istorie literară a momentului»*, că se ocupă de Rebreanu și I. Al. Brătescu-Voinești, concluzînd: «Istoria literaturii române *a d-lui Călinescu n-are voie să figureze în vitrinele librăriilor. Este o lucrare imorală, plină de îndemnuri greșite pentru tineretul care trebuie să-și facă o cultură literară în spiritul cinstit democratic*». În context, articolele lui Al. Piru, Adrian Marino, Adrian Rogoz, Șerban Cioculescu (*Istoria... «compusă de o astfel de personalitate complexă și fermecătoare se transformă din instrument de lucru în obiect de contemplare artistică»*) abia mai sînt observate, patimile cu forță de decizie fiind totuși abia la începutul dezlănțuirii lor. *«Ar trebui ca savurosul compendiu să fie tradus într-o limbă de circulație europeană»* (Pompiliu Constantinescu, *Scrieri*, E.P.L., 1967, vol. II, p. 227), ceea ce n-a încercat, evident, nimeni.

Este numit prin transfer, la 19 iunie, în urma unei cereri înregistrate la 1 aprilie, dar începînd cu 1 octombrie, profesor titular al catedrei de literatură română modernă de la Facultatea de Filozofie și Litere din București, în locul lui D. Caracostea, destituit, funcție ce o va deține pînă în 1952, deși practic nu mai activează acolo de prin 1949 (comisia de recomandare era formată din Al. Rosetti, președinte, Tudor Vianu și Bazil Munteanu, membri), cînd practic va fi înlăturat.

La 25 septembrie apare, sub conducerea sa, revista *Lumea*, supliment literar-artistic al cotidianului *România liberă*, periodic de ținută democratică, prin care se tindea a se da *«prilej în fine scriitorului să-și ia locul în rîndurile muncitorilor productivi și să creeze din sudorile existenței zilnice monumente pentru toată lumea»* (nr. 1, 25.IV.1945). Revista a marcat și un efort de a grupa intelectualitatea democrată sau indiferentă politic și de a opune printr-un periodic o forță puternică atît reacțiunii vremii, cît și stîngismelor și dogmatismelor ce încep a se profila tot mai amenințător la orizontul culturii naționale. Dar totul a durat prea puțin. Ar fi de văzut dacă pseudonimul *Capricorn al doilea* (*Lumea* din 2 și 6 VI, 1946), de sub două parodii, una vizînd pe Arghezi și a doua pe Tzara, nu este al său.

Pe la mijlocul anului Adrian Marino scria: *«D-l. G Călinescu își domină de departe epoca, pe care o privește de la o înălțime neobișnuită și pe care înțelege s-o servească în modul cel mai absolut cu putință, Cadrul său de manifestare este cultura și literatura română, nivelul de creație și punctele de vedere sînt însă strict europene»* (*Viața Românească*, nr. 6).

La 8 noiembrie, în ziua de Sf. Mihail și Gavril, vorbește la mormîntul lui Eminescu, iar seara rostește aceeași conferință la postul de radio București, fără a schimba nimic, deoarece rostul acelor cuvinte *«e să fie gîndite ca spuse lîngă un mormînt»*. Era un prilej de a sublinia actualitatea perpetuă a operei lui Mihai Eminescu, valoarea ei universală, sensul patriotic al operei lui (textul, păstrat în arhiva Radiodifuziunii, a fost publicat postum, în *Contemporanul* din 13 iunie 1969).

Tot acum începe *«istovitoarea pasiune cu care în anii 1945—1947 a citit întreg secolul al XVIII-lea francez: pînă la ultimul poet sau moralist, oricît de mărunt, rătăcit în Biblioteca Academiei»* (Valeriu Ciobanu, *art. cit.*). De pe acum ar putea data (în orice caz, nu mai tîrziu de 1951) textul despre *Roza lui Condillac* care începe cu mărturisirea: *«Îmi aduceam aminte obsedant, din lecturile juvenile, de Trandafirul lui Condillac, de aceea am luat în mîini exact aceeași ediție pe care o consultasem întîia oară* (Oeuvres de Condillac, *nouvelle édition, revue et corrigé par l'auteur, Paris, Guillaume, 1821)*». Întîia menționare a lui Condillac ar putea fi cea din 1933, dintr-un articol intitulat *Critica criticei (Adevărul literar și artistic*, 9.VII. 1933) Aceeași mărturisire în legătură cu *Die Leiden des jungen Werthers* al lui Goethe și cu alte cărți pe care mărturisea uneori a le avea, imaginar, «În fața ochilor». Le prefera evident în ediții princeps sau critice, ori de lux.

Între timp — activitate publicistică neîntreruptă, pe diverse probleme, cele politice strict predominînd însă, stînga vremii avînd în Călinescu un combatant de mare forță, dar pe care-l înțelege și susține parțial, uneori strict conjunctural, chiar opresîndu-l și uneori compromițîndu-l. Își reia colaborarea la *Revista Fundațiilor Regale* (continuată pînă în 1947), exemplificîndu-și în nr. pe decembrie gustul pentru paradoxal: *«Eu, maliție din fire, îmi secționez fabricatele așa încît să aibă un aspect paradoxal, mă preocupă edilitarea raiului și anatomia îngerilor. Văd cu satisfacție pe fața prietenilor stupoarea»*, dar *«critica ce nu surprinde intențiile mele și nu se plasează în chiar sfera mea de gîndire mă lasă indiferent»*. Căci *«vreau să creez pe cît mă ajută fantezia și vreau să studiez munca altora pe cît mă îndreptățește inteligența»*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

De notat o primă manifestare publică ca autor de proiecte arhitectonice. Anume, într-un articol din *Lumea* (25.XI.1945), despre reconstruirea Teatrului Național, în care salută un concurs inițiat de Mihai Ralea (atunci ministru), propune, în cadrul unui concurs al *Lumii* (*«Teatrul Național este al cetățenilor și încă și mai mult, al generațiilor»*), un proiect personal de fațadă, încadrat de schițe după „Théâtre des Clèves» din Paris și «Scala» din Milano.

La 12 decembrie conferențiază la «Dalles» despre *Prietenele noastre cărțile*, sub auspiciile Uniunii Patrioților (vezi textul în G. Călinescu, *Aproape de Elada*, selecție și comentarii de Geo Șerban, 1985), devenind de acum înainte (evident și pe baza manifestărilor anterioare) unul dintre cei mai mari și căutați oratori ai epocii.

La 20 decembrie vorbește la Institutul de cultură italiană, condus atunci de Rosa del Conte și aflat în Calea Victoriei 126, despre *Ce înseamnă literatura italiană pentru noi*, alocuțiune vestind *Sensul clasicismului și alte eseuri*.

1946. Între 10 și 12 ianuarie are loc Congresul Uniunii Patrioților, care se transformă în Partidul Național Popular, G. Călinescu fiind ales în Biroul Executiv.

Își inaugurează, la 16 ianuarie 1946, cursul universitar cu o prelegere sintetică despre *Sensul clasicismului* (*«manifest călinescian tipic, fundamental pentru înțelegerea gîndirii sale estetice»* — Adrian Marino, prefață la *Scriitori străini*), tipărită în februarie 1946 în *Revista Fundațiilor Regale*, dar și înainte, sub formă de extras și difuzată auditoriului. *«Niciclnd, la nici un alt profesor, nu am văzut o afluență mai mare de studenți, săli debordînd de lume ca la el. [...] Studenții îl admirau, pe drept cuvînt, cu o fervoare care mergea adesea pînă la cult. Nu încape îndoială că a reprezentat la facultate cazul unui filozof-mit, ca și Iorga și Pârvan»* (Dinu Pillat, *ibid.*). Mai rezervat, Șerban Cioculescu va nota peste ani (în *România literară*, 24.XII.1981): *«Călinescu își studia chipul și glasul în oglindă, iar vorbitorul căuta efecte, suind, la unele cuvinte, silaba finală, pe portativ, uzînd de mimică și chiar de violente clipiri către auditoriu. Într-un cuvînt, era teatral, dar își cîștiga în acest fel tînărul auditoriu, care-l urmărea mai mult pentru spectacol decît cu dorința de a se instrui, expunerea fiind mult peste nivelul lui de înțelegere»*. S-ar putea adăuga că profesorul mai curînd *forma* decît *instruia*, cel puțin ca intenție. Venea lume foarte diversă, poetul Mircea Popovici, căruia îi apăruse recent volumul *Izolare* și i-l oferise, amintindu-și cum G. Călinescu, pe care-l cunoscuse atunci la Facultate, la alt curs, s-a *«întrerupt ca să dea mîna cu mine și m-a invitat să stau lîngă el»*. (*Convorbiri literare*, nr. 10/1988, p. 3). *«Cînd amfiteatrul Odobescu era liber, înainte de ora anunțată, auditorii profesorului Călinescu veneau chiar cu o oră mai devreme pentru a ocupa locul în bănci. Veneau studenți de la istorie, filosofie, medicină, politehnică, construcții, încît cu cei de la filologie se înghesuiau în amfiteatrul care în cîteva minute de la venirea profesorului devenea neîncăpător. Mai mult de jumătate din tineretul universitar auditor rămînea în picioare îndesat pe latura dinspre perete, pe mijlocul dintre bănci, în pervazurile ferestrelor mari, în spațiul dintre primul rînd de bănci și catedră, de jur împrejur, cu ușile coridorului și amfiteatrului date în lături, încît de multe ori asistenții catedrei de literatura română rămîneau în picioare prin valul de capete de la uși la ferestre»* (Marin Nicolae Petrică, *Luceafărul*, 6.XI.1982). Ține un curs despre Eminescu, *«abia din cînd în cînd întrerupt de cîte o prelegere precum* Sufletul serafic», parțial publicat *(Lumea 28 aprilie 1946)*, *despre* I. Fioreti di San Francesco *și* Le laude *de Jacopone de Todi»*. La seminar interpreta *«cărți de Oskar Walzel* (Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters), *Emil Ulitz* (Charakterologie), *Jules de Gaultier* (Le bovarysme), *Paul Valéry* (Monsieur Teste), *W. Vorringer* (Abstraktion und Einfühlung), *Hegel* (Estetica). *Convins și aici că nimeni nu pricepe nimic, G. Călinescu nu punea întrebări studenților, se întreagă doar pe el însuși, și-și răspundea singur după cîteva însemnări pe care le avea în față. Seminarul se ținea numai în bibliotecă unde nu încăpeau decît cîțiva studenți din cei cîteva sute care frecventau cursul»* (Al. Piru, *Luceafărul*, 30.IV.1983).

Suplinește un semestru catedra de italiană de la aceeași facultate. Se pare că atunci i-a venit în minte să scrie o *«carte asupra literaturii italiene, concepută după modelul* Impresiilor spaniole», dar din care *«nu știu dacă au rămas multe capitole redactate. Din aceste preocupări a ieșit studiul despre* Petrarca și petrachismul, *precum și alte articole mai mici, cum ar fi* Sufletul serafic *și* Al. Manzoni și romanul istoric» etc. (Adrian Marino, *G. Călinescu și critica literaturii străine, Secolul XX*. nr. 6/1965). De altfel, perspectiva unei atari cărți va fi sugerată și în *Impresii asupra literaturii spaniole*, în prefața căreia citim: *«Cine ar examina atent pe Dante, Petrarca, Boccaccio, Poliziano, Lorenzo de Medici, Machiavelli, Ariosto, Boiardo, Pulci, Tasso, Tassoni, Metastasio, Parini, Foscolo, Monti, Alfieri Leopardi, Manzoni, Carducci, Pascoli, D'Annunzio și alți cîțiva autori de penumbre ar fi îndreptățit să dea judecăți asupra spiritului literaturii italiene»*.

La 6 februarie vorbește la sediul Central al PNP despre rolul studenților în respectivul partid.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

La 20 martie apare *Naţiunea*, ziar de informaţie, atitudine şi reportaj, organ al PNP condus de G. Călinescu. Ca şi alte dăţi, la *Naţiunea* «*nu gusta*» şedinţele, dar era «*în stare a veni cu un pachet de manuscrise de la articolul de fond pînă la o casetă publicitară*», ziarist fiind mereu, însă director «*din cînd în cînd*» (Al. Raicu, *Oglinzi paralele*, 1974). Ioana Postelnicu spune că «*am condus pagina a doua de la* Naţiunea *dar nu l-am cunoscut pe directorul ei G. Călinescu, care apărea meteoric în redacţie şi pe care-l ocoleam*» (Ileana Corbea şi Nicolae Florescu, *Biografii posibile*, Editura Eminescu 1973). Din punctul lui de vedere, «*fără să renunţe la caracterul ei de informare, de partid,* Naţiunea *trebuie să uzeze, cum a şi început a face, de o anume discreţie politică, cu deosebire în perioadele monotone şi mai ales nu să renunţe, ci să traducă politica în informaţie şi ideologie pentru păturile mijlocii. Ea trebuie să fie o* gazetă de dimineaţă *a partizanilor noştri, cel puţin, care să scutească de lectura altor ziare naţionale*». Se gîndea la o tipografie proprie, la un cinematograf şi mai ales la constituirea unui corp de gazetari avizaţi. A semnat şi *N.* (iniţiala *Naţiunii*), Belfegor, Aretino, Machiavel, Saltabadil. Cum rezultă din nişte *Observaţii generale* (publicate de Al. Raicu, în *Luceafărul*, 10.II.1968), gîndea apariţia periodicului pe timp îndelungat: «*Chiar dacă structura articolelor variază, coloanele şi titlurile cu care am început trebuie să rămînă* decenii întregi. *Monotonia este secretul unei gazete. Dislocarea zilnică produce iritare. Nu din continua reexaminare a paginei rezultă interesul cititorilor, ci din perfecţiunea schemei iniţiale*». Propunea un caiet redacţional cu definiţii ale rubricilor, o listă a colaboratorilor, tipurile de literă, sarcinile ce revin fiecăruia etc., gîndind iarăşi totul pînă în amănunte. Dar «deceniile» au fost vreo 3 ani..., ca şi în alte momente ale contradictoriei şi reprezentativei lui existenţe.

«*Între cunoscuţi G. Călinescu nu se sfia să se considere* primus inter pares, *nu numai din punct de vedere literar, dar şi din acela politic, să se dorească premier, ca N. Iorga, şi să spună: — Petru Groza stă pe locul meu*», interpretează cam *ad verbum* Şerban Cioculescu o enormitate umoristică a lui Călinescu (*România literară*, 24.XII.1981).

Apare, la 12 martie, *Impresii asupra literaturii spaniole* (Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă — colecţia «Scriitori români contemporani»). Fondul de bază al cărţilor citite în vederea acestei lucrări a fost procurat de la biblioteca de romanistică a Facultăţii de Litere din Iaşi, unde există o serie cuprinzătoare de *Ediciones de «La Lectura»*; pentru ediţia a doua a cărţii, ca şi pentru unele articole scrise pe parcurs (mai ales în *Lumea* din 1946) despre spanioli, s-a documentat graţie bibliotecii lui Ion Pillat, din care o mare parte intră, începînd cu acest an, în posesia sa, vîndută fiindu-i de Dinu Pillat, aflat în impas. «*Intenţia mea intimă este de a da cititorului român sugestii asupra frumuseţilor literaturii spaniole şi de aceea, găsind tot soiul de pretexte, am scos textele cele mai antologice şi le-am tradus, în aşa fel că cititorul silabiseşte cu mine fraze memorabile din aproape toţi marii autori spanioli*» (prefaţă).

Peste cîteva zile nota, cu un fel de lehamite, că «*în literatură nu sînt decît locuri comune care devin monumentale prin arta excepţională a cuiva. Aşadar, nu stereotipia literaturii mă plictiseşte, ci viţiul la care mă obligă profesia de a citi mai mult decît cei 20 de autori fundamentali. Toţi citim mai multe cărţi decît ne trebuie*». Tot acolo, în *Lumea* din 24.III, o reminiscenţă ieşeană, amintind de diatriba împotriva oraşului moledovenesc dintr-o scrisoare din 1937 către Al. Rosetti: «*Cînd eram la Iaşi nu puteam să scriu din cauza tăcerii. Era acolo o linişte haotică mai gravă decît urletul, care înspăimînta timpanele neobişnuite cu vidul acustic*». Şi apoi generalizarea «mizantropică»: «*Nicăieri nu mă simt mai singur decît în gloată. Oraşele noastre sînt încă prea provinciale, nu pot respecta reculegerea individilor. Retrage-te într-un tîrg sau într-un sat şi vei vedea că fiecare om care-ţi iese în cale îţi este un duşman, în sensul său, fiindcă îţi dă bună ziua, ori cel puţin te priveşte de la cap la picioare*».

Tot pe acum, simţind insinuările agresive ale dogmaticilor în ascensiune afirmă complementar: «*Vreau să fiu singur ca să iubesc oamenii*» (*Lumea* 17.II.1946) şi încă mai ferm şi polemic: «*Unii îmi spun că stau departe de ei, în vreme ce eu cred că ei stau departe de mine*» (*Lumea*, 5.V.1946).

La 21.III participă la un simpozion cu titlul *Există o temă a tineretului?*, alături de D. I. Suchianu, Al. Philippide şi Ion Biberi.

La 10.VII vorbeşte la Cercul de studii al învăţătorilor membri ai PNP din sectorul I, despre *Şcoala primară şi învăţătorul în statul democrat* (e, probabil, textul *Cuvinte către învăţători*, apărut în *Naţiunea* din 12 şi 13 iulie).

La 14 iulie vorbeşte la Teatrul Naţional din Sibiu despre *Rolul intelectualilor în democraţie*, repetînd conferinţa peste două săptămîni la Braşov şi publicînd textul în *Naţiunea* în 1.VIII, cu titlul *Intelectualii în democraţie*.

În nr. 7 al *Revistei Fundaţiilor Regale* publică fragmenul *Faţa răpită*, proză «*imaginată în timpul războiului*», din care apăruse un crîmpei, intitulat *Iaşi: strada Toma Cosma*, în *Vremea*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

din 10.X.1943: *«Vroiam să scriu un roman cu aspect polițist, dar cu aurării de* Vita nouva, *dar n-am mai continuat».*

Se tipărește o nouă ediție (a II-a, revăzută) din *Istoria literaturii române — compendiu.*

Îl vede pentru *«ultima dată pe Enescu», «acompaniind la pian pe Yehudi Menuhin».* Faptul se petrecea, probabil, în mai, cînd Enescu și Menuhin apar împreună (în 13, 14, 15, 17, 18 și 20 mai) în concerte publice, fie ca parteneri, cum i-a văzut Călinescu, fie ca dirijor (Enescu) și solist (Menuhin). Enescu, *«puțin încovoiat din spate, avea acum, la intîia vedere superficială, un aspect hoffmannesc, își aluneca degetele pe claviatură ca un violonist pe coarde, apăsînd clapa cu o prudență delicată, spre a nu dezlănțui ecouri exagerate. Schimbînd imaginea, părea mai mult un harpist. Cu ochii întredeschiși își contempla pieziș elevul, și fața lui era fericită. Am recunoscut figura zeiască de altădată, răpită de armonii, însă mai focoasă, ca a unui soare care înainte de a apune se împurpurează. Acum maestrul era în plină frenezie a încheierii operei lui de compozitor.*

• *Nu este de competența unui scriitor de a judeca opera unui muzician, chiar simțindu-i măreția, ca în cazul de față și presupunînd a poseda oricită competență».* În privința lui Enescu se pot totuși avansa opinii în baza unui *«suflu concordant»*, izvorît din acela că *«toți aparținem unui popor»*, scria el în *Contemporanul* din 12. IX. 1958, cînd și-l amintea pe muzician.

La 13 iunie *Lumea* își încetează apariția (au apărut 35 de numere).

În octombrie începe să colaboreze, sporadic, pînă în 1945, la *Contemporanul*. În octombrie-noiembrie (vezi pașaportul nr. 27. 873 din 25 octombrie 1946) pleacă *«în URSS, trimis de guvernul român în delegație la serbarea revoluției din Octombrie»* (fusese invitat de ziarul *Trud*), călătorie în urma căreia va scrie volumul de impresii *Kiev-Moscova-Leningrad*, apărut peste doi ani, dar publicat pe parcurs, fragmentar, în presă. Îl impresionează *«stațiile metroului din Moscova»*, care *«sînt domuri, palate. Romanii în termele lor n-au cunoscut asemenea fantezie. Am stat o zi întreagă pe sub pămînt, trecînd din galerii cu marmuri verzi în altele cu marmuri roșcate, și de la bronzuri la statui de marmură. Această feerie subterană înalță spiritul, îl face conștient de forța de creație a unui popor»* (*Contemporanul*, 7. VIII. 1959). Tot așa, *«văzînd la Moscova* Lacul lebedelor *de P. Ceaikovski, acum cîțiva ani»*, adică în timpul acestei călătorii, cu Galina Ulanova, *«într-un spațiu scenic colosal»*, a *«rămas copleșit de emoție»*. Este *«o operă de gîndire, ca și o feerie de Shakespeare sau de Maeterlinck; sub impresia spectacolului de la Moscova, am scris atunci cîteva pagini despre o tînără balerină pasionată, Cucly, care debuta în* Lacul lebedelor, *într-un an cînd nu se credea că acest fapt ar fi posibil. Paginile mele prevestitoare vor apărea cîndva, după fericita realizare a visului. Extrag din ele ceea ce poate ajuta la înțelegerea adîncimii spirituale pe care e capabil să o atingă baletul!»* (*Contemporanul*, 6. XII. 1957). Paginile au apărut integral în 1960, în romanul *Scrinul negru*, publicarea lor parțială în *cronica optimistului* fiind prilejuită, ca și mărturisirea de mai sus, de un spectacol românesc cu *Lacul lebedelor*, la care asistase, fiind încîntat de *«eminenții tineri protagoniști români»*: Nu-i exclus ca în acel Sigfried, văzut de Cucly *«ca un bărbat frumos și puternic, în vîrstă, cu ochii plini de gînduri»*, să se fi strecurat o vagă autoportretizare, știute fiind alunecările lui erotice de pe atunci și aflîndu-se probabil, și el, într-o situație comună cu *«toți marii creatori, care au simțit nevoia de a privi în ochi o ființă iubită și devotată, a cîți prin ea judecata universală»*, mînglindu-se de *«fluctuația reacțiunilor contemporane»*. Căci *«dacă ar putea să audă aplauzele viitorului ar fi altceva»* — (*Contemporanul*, 26. II. 1960). Tot pe atunci, spre informare, citea niște articole traduse din rusește, *Baletele lui Ceaikovski* de Vasil Iakovlev și *Reluarea baletului «Frumoasa adormită»* de V. Crakovskaia. De asemenea, *«citise despre balerina Legnani, care interpretase rolul la comemorarea lui Ceaikovski, examinase fografii cu interpretări de Ulanova și Lepeșinskaia,* Istoria baletului moscovit *de Mihin, cartea lui D. Jitomîrski despre baletele lui Ceaikovski»*, ca și *Les souvenirs de Tamara Karsavina. Ballets russes*, Paris, Plon, 1931, de Jean-Louis Vaudoyer.

În absență, este ales în circumscripția electorală a jud. Botoșani deputat în Adunarea Deputaților din partea Blocului Partidelor Democratice, rostind primul discurs la 12. XII (apărut în *Națiunea* din 15 și 16. XII).

La 25 octombrie, răspunzînd la o anchetă a *Contemporanului*, făcea o mărturisire în legătură cu preferințele lui în materie de teatru: *«Teatrul este pentru mine un mijloc excelent*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

de a stimula gîndirea și simțul pentru marile valori și fiindcă pe cînd eram școlar și student am avut prilejul să frecventez asiduu teatrul am rămas cu o mare capacitate de recepție la drama severă și cu un dezinteres total pentru spectacolul ieftin, care mă plictisește pur și simplu».

Suplinește catedra de italiană. Evident, fără a improviza, înclină unii să creadă: *«căci nu voi împuia capul altora cu propoziții excogitate într-un moment de improvizație intelectuală, ci voi comunica păreri ale unor învățați de seamă, pe temeiul cărora voi înșira și eu modestele mele comentarii. Documentarea primează. Pentru asta trebuie să citești un morman de cărți, să deschizi infolii, să te plimbi prin odaie ca să faci sinteza ideilor, să întocmești fișe, să alergi prin biblioteci, să-ți mînjești degetele cu cerneală»* (*Națiunea*, 5. I. 1947).

George MUNTEAN

CONTRIBUȚII LA BIOGRAFIA LUI ION CREANGĂ

(I)

În prima parte a cercetării noastre[1] arătam că și după publicarea unor importante lucrări monografice, volume de documente literare, cronologice și interpretări critice semnate de istorici literari de autoritate, *există încă episoade* ale existenței și activității lui Ion Creangă insuficient clarificate sau neatestate sub raport documentar, unele prezentate ca simple și vagi «presupuneri», altele în formule obscure ce denaturează atît realitățile istorice cît și aspecte din viața și comportamentul scriitorului. Proliferarea unor *erori* în lucrări scrise și, ani de-a rîndul, reproduse în ediții de popularizare și, mai ales, prin manuale școlare se datorează, în cea mai mare parte, *dificultăților descoperirii tuturor documentelor din arhive* referitoare la viața și activitatea povestitorului în primele două decenii (1855—1875), cînd tînărul humulestean și-a desăvîrșit studiile la Seminarul de la Socola, apoi la Școala Preparandală «Vasile Lupu», începîndu-și, în împrejurări destul de complicate, prin parcurgerea feluritelor peripeții profesionale și intime, slujba de cleric și, apoi, pe cea de institutor. Această perioadă din biografia lui Ion Creangă a fost relatată de Vladimir Streniu ca *«al doilea moment biografic»*, anii *«de tranziție»*, prima etapă a vieții «orășenești» la Iași[2], de inițiere și afirmare în îndeletniciri intelectuale, inclusiv literare, deoarece epoca respectivă marchează și preludiile experienței de prozator.

Prima cercetare critică privitoare la școlile urmate de fiul lui Ștefan a Petrei Ciubotariul din Humulești pînă la plecarea la Seminarul de la Socola o realizează G. Călinescu în clasica monografie: *Viața lui Ion Creangă*, Fundația Regală pentru literatură și Artă, 1938. Peste doi ani, Gh. Ungureanu, subdirector la Arhivele Statului din Iași, publică, în aceeași editură, cartea: *Din viața lui Ion Creangă. Documente inedite*, 1940, contribuție documentară deosebit de importantă, care prezintă fapte și date *noi* despre școlile urmate de povestitor, disciplinele studiate, profilul intelectual, moral și social al învățătorilor și profesorilor de la *«școlița din Humulești»*, *«Școala din satul Broșteni»*, *«Școala domnească din Tîrgul-Neamț»* și *«Școala catihetică din Fălticeni»* (p. 28—46). Informațiile din cartea lui Gh. Ungureanu, precum și altele descoperite și publicate ulterior, au fost integrate de G. Călinescu în «Ediția nouă revăzută»: *Ion Creangă (viața și opera)*, Editura pentru Literatură, 1964, dată la cules în 27.10.1964 și cu bun de tipar din 11.12.1964. Să reținem că la aceeași editură și cam în același timp (24.11.1964 și 14.12.1964) se culegea și căpăta bun de tipar a doua carte a lui Gh. Ungureanu: *Ion Creangă. Documente*, în care, pe lîngă numeroase acte de arhivă inedite, cercetătorul ieșean revede critic paginile anterioare despre școlaritatea prozatorului într-un amplu capitol: *Ion Creangă școlar* (p. XXIII-XLIV).

Lectura atentă a monografiei călinesciene relevă rigoarea istoricului literar care nu se lasă prins în plasa incertitudinilor, căci ori de cîte ori i se pare o chestiune sau informație insuficient verificată, neatestată de documente, construiește frazele cu precauție interogativă, sugerînd *«posibilități»*, *«presupuneri»*, dar nu certitudini, adevăruri: *«Acum... băiatul face pro-*

[1] Vezi *Contribuții la biografia lui Ion Creangă*, *Revista de istorie și teorie literară*, Anul XXXV, nr. 1—2 (ianuarie-iunie, 1987), p. 338—345.

[2] Vezi Vladimir Streinu, *Ion Creangă*, în vol. *Istoria literaturii române*, III, *Epoca marilor clasici*, Tratat editat de Academia R.S.R., Editura Academiei R.S.R., București, 1973, p. 259 și 261.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

babil cele mai multe din năzdrăvănii...» (p. 49); *«Să fi urmat din iunie 1853 pînă în vara lui 1854 două clase nu pare cu putință...»* (p. 51); *«Datele fiind foarte puține și nesigure, putem presupune deocamdată că părintele Gr. Conta a apărut în clasa a III-a înaintea părintelui Isaiia...»* (p. 52) etc.

Informațiile și datele din ediția recvăzută a monografiei călinesciene nu concordă întotdeauna cu cele înfățișate de Gh. Ungureanu, în ultima lui carte din 1964. De pildă, G. Călinescu scrie că *«...Ion a mers la psalt, care are aproape, peste apă, în iarna 1840—1850. Apoi, nemaigăsindu-se învățător ori sorcoveți, nu mai merge la școală aproape trei ani»* (p. 48—49). În schimb, Gh. Ungureanu arată că, după ce profesorul Neculai Nanu îl trimite pe Nică acasă, în primăvara anului 1849, la *«stăruința necontenită a mamei»*, aceasta este dat la *«învățătura psaltichiei la un psalt de la biserica cu hramul Adormirea, din Tîrgul-Neamț, unde se duce în iarna anului 1850—51»* (*op. cit.*, p. XXVIII). Pentru că autorii nu indică vreo sursă documentară, rămîne totuși o certitudine faptul că din vara lui 1850 și pînă în iunie 1853, sau din vara lui 1849 și pînă în toamna lui 1850 și apoi din vara lui 1851 pînă în anul 1853, în ambele cazuri vreme de *«aproape trei ani»*, Ionică face probabil cele mai multe din năzdrăvăniile narate în partea a II-a a *Amintirilor*[3].

Oprindu-se asupra frecvenței la *«Școala domnească de la Tîrgul Neamț»*, G. Călinescu se întreabă, cu îndreptățire: *«În ce clasă a intrat Ionică? Probabil în clasa a III-a. Anul urmat la bădița Vasile îi fusese socotit ca întîia clasă. Cît învățase la dascălul Iordache, la profesorul Nanu din Broșteni și la psaltul Fosa, fusese prețuit ca bun pentru clasa a II-a»*[4].

Gh. Ungureanu evită să dea un răspuns la această chestiune, mulțumindu-se numai cu următoarea frază: *«Dacă Creangă a fost coleg cu Conta, nu putea fi decît în clasa I în anul 1853»*[5]. Preotul Grigore Conta era în acel an *«slujitor la paraclisul»* spitalului din Tîrgul-Neamț și a înscris pe Vasile, fiul său — viitorul filosof — în clasa I la *«Școala domnească»*, condusă de ieromonahul-profesor *Isaia Teodorescu*, angajat prin contract de Mănăstirea Neamțu. Erau anii cînd aproape toate mănăstirile, schiturile și bisericile mai importante primiseră recomandarea autorităților din Iași să organizeze școli primare pentru copiii din *«satele învecinate»*. Vasile Conta, născut în 1845, începea cursul primar în iunie 1853, la vîrsta de șapte ani și jumătate, pe cînd Ion Ștefănescu (Creangă) împlinise 14 ani, învățase carte la Humulești, Broșteni, și cu psaltul Fosa, deci vreo trei ani, astfel că profesorul Isaia Teodorescu, celebrul «Popa Duhu», în al cărui memorabil portret, Creangă spunea că *«...duh din duhul său a dat școlarilor săi o bucată de vreme»*, l-a trecut pe humulesteanu în anul IV (clasa a IV-a primară), din moment ce direcția Seminarului de la Socola îi va recunoaște anul urmat la *«Școala catihetică din Fălticeni»* (1854—1855) ca prima clasă gimnazială.

Gh Ungureanu realizează o cercetare monografică documentară și despre «fabrica de popi» din Fălticeni, clarificînd starea civilă și profesională a celor doi catiheți, preotul *Neculai Conta* și «supleantul» său *Vasile Grigorescu*. Primul, frate mai mic al lui Grigore — tatăl filosofului Vasile Conta — , este numit în 1851 catihet la școala din Fălticeni, după ce în anul anterior fusese recomandat profesor la *«Școala domnească din Tîrgul-Neamț»*, dar neacceptat de starețul Mănăstirii Neamțul. Neculai Conta conduce *«Școala catihetică din Fălticeni»* pînă în iunie 1856. Vasile Grigorescu este numit «supleant» în septembrie 1854. Privitor la cei doi catiheți de la Școala din Fălticeni, G. Călinescu (*op. cit.*, p. 54—55) este evaziv, deoarece toți cercetătorii biografiei lui I. Creangă n-au limpezit, pe temeiul documentelor arhivistice, statutul civic și profesional al catiheților Neculai Conta și Vasile Grigorescu, pînă în preajma anului 1964. Înscrierea la școala din Fălticeni se face la 27 noiembrie 1854 cu numele nou, care va intra în istorie: *Ioan Creangă*. După un an de învățătură și numeroase peripeții, aventuri și șotii, transpuse de imaginația marelui prozator în partea a III-a a *Amintirilor*, Creangă susține examenul final la 29 iunie 1855, figurînd printre clericii *«pregătiți și cu talente»*. Catihetul N. Conta eliberează la 10 elevi: Niculai Rudeanu, Ioan Zaharescu, Ioan Popovici, Gheorghe Moișanu, Ioan Dimitriu, Constantin Conta, Zaharia Simionescu, Ioan Bradu, Ștefan Posa și *Ioan Creangă*, — ultimii patru din satul Humulești —, *adeverințe* prin care-i recomanda pentru admitere în Seminarul de la Socola[6]. Cam în același timp, la 29 august 1855, Nică și prietenul său Zaharia, — fiul lui Simion Gîtlan —, trecut în actele oficiale cu numele nou de Zaharia Simionescu, pornesc cu harabagiul Luca Moșneagu spre Iași.

Dar, abia ajunși la Socola cei patru candidați din Humulești află că starețul Mănăstirii Neamțu a informat Mitropolia despre hotărîrea de-a deschide un internat și săli mari pentru *«clasul seminarului»*, astfel că școala din Tîrgul-Neamț se va deschide la 1 octombrie

[3] Cf. G. Călinescu, *Ion Creangă (viața și opera)*, Ediție nouă revăzută, Editura pentru literatură, 1964, p. 49.
[4] Cf. *op. cit.*, p. 51.
[5] Vezi, Gh. Ungureanu, *Ion Creangă. Documente*, Editura pentru literatură, 1964, p. XXX.
[6] *Ibidem*, p. XXXIII—XLI. Adeverințele sînt reproduse la p. 94—100.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

1855. Fără ezitare, Ion Creangă şi cei trei săteni ai săi părăsesc Socola şi se întorc la Humuleşti — «edenul» părăsit cu durere —, merg la Tîrgul-Neamţ, *«cercetează şcoala»*[7], dar rămîn dezamăgiţi, căci internatul nu s-a deschis, încît trebuie să se reîntoarcă la Iaşi, unde intră *«spre cercetare pentru sîrguinţa şi talentul lor»*.

Despre studiile lui I. Creangă la Seminarul de la Socola au scris pagini interesante Lucian Predescu şi alţi cercetători, fundamentale fiind însă capitolele dedicate de G. Călinescu, apoi de Pompiliu Caraioan[8], Gh. Ungureanu, Vl. Streinu[9], Zoe Dumitrescu-Buşulenga[10] şi George Munteanu[11]. Sintetizînd critic *«spusele unora»* despre *«bătăile»* pe care profesorii le-ar fi administrat elevului I. Creangă, care ar fi mărturisit că n-a înţeles *«nimic»* din cursuri, iar învăţătura i s-ar fi părut o *«bezmeticeală»*, G. Călinescu scrie nuanţat că povestitorul avea obiceiul *«de a se prosti singur, de a se mustra de fărănie, de a se preface că pricepe şi nu prea... Că Ion Creangă înţelegea foarte bine şi că era privit peste tot ca un şcolar eminent, stau mărturie notele lui»*[12].

Actele din arhivele Departamentului Instrucţiunii Publice şi Cultelor din Iaşi şi cele de la Seminarul Socola arată că Ion Creangă a fost unul dintre cei mai silitori şi merituoşi elevi din clasa sa, eminent la majoritatea disciplinelor de studiu. Faţă de ceea ce se ştie pînă acum, ne propunem să aducem cîteva informaţii concrete, mai sistematice, despre *colegii* de la Socola, mai ales că mulţi dintre ei sînt implicaţi în biografia marelui scriitor, unii fiindu-i prieteni statornici şi colaboratori în activitatea sa de diacon şi apoi de institutor. Tînărul humuleştean era un temperament şi caracter original, sociabil şi dornic de prietenie, iar prin comportamentul şi alesele lui virtuţi de povestitor şi interlocutor capta sensibilitatea şi interesul celor din jur, devenea centru de atracţie şi fascina asistenţa prin umorul şi ironia cultivate cu desăvîrşită artă actoricească, prin ingenioasele şi sclipitoarele lui jocuri de idei, prin culoarea şi hazul popular al spunerii.

Lucrările de *«cercetare»* a pregătirii candidaţilor şi de constatare a *«talentului lor»* se prelungesc pînă aproape de 23 decembrie, astfel că arhimandritul Melhisedec, profesor, de ştiinţele teologice, dar şi *«inspectorul seminarului»*, prezenta un raport din care rezultă că în vara anului 1855 au absolvit cursurile 21 de *clirici*, înscriindu-se la seminar vreo 40 de candidaţi, pe care i-a examinat şi cercetat repartizîndu-i *«în clasuri pentru sîrguinţa şi talentul lor.»* În tablele alăturate raportului, Creangă Ioan, Simionescu Zaharia, Posa Ştefan, Bradul Ioan şi Conta Constantin sînt primiţi în *«clasul II-le»*, ca urmare a recunoaşterii clasei I seminariale de la *«Şcoala de catiheţi din Fălticeni»*[13].

Cercetarea actelor Seminarului de la Socola dezvăluie că în realitate candidaţii au fost supuşi la numeroase probe şi numai după formularea unor aprecieri convingătoare, arhimandritul Melhisedec operează repartizările pe clase. Aşa se face, bunăoară, că ceilalţi colegi de la Fălticeni ai lui Creangă: Ioan Popovici, Ioan Zaharescu, Gheorghe Moişanu şi Ioan Dimitriu sînt daţi în *«clasul I»*, iar Nicolai Rudeanu nu apare între seminariştii admişi. Cursurile claselor I şi a II-a au început după vacanţa de Crăciun, deci în ianuarie 1856. În clasa a II-a, Creangă mai avea colegi pe Talpă Constantin, Cazacu Gh., Păun Vasilie, Andriescu Ioan, Grigorescu Gh., Vasilescu Ioan etc., aproape toţi continuînd Seminarul şi în clasele superioare. Un seminarist cu care leagă prietenie de durată este Gheorghe Enăchescu, devenit în anul III coleg de bancă. În clasele mai mari erau seminarişti Grigore Folescu, Gh. Alexandrescu, Vasile Artimescu, Ioan Blăndul, Const. Erbiceanu, Gh. Grigorescu, Dim. Chirica, Ilie Miron, Gh. Posa, Ştefan Mandrea, Const. Vartic, Const. Focşa, Nicolai Sandovici, Gh. Agapi, Iorodian Ieronim Buţureanu etc. Cu fiecare dintre ei diaconul şi institutorul Ion Creangă se va reîntîlni în activitatea profesională şi socială[14]. Din statistica semnată de rectorul seminarului aflăm că, în anul 1856, au frecventat cursurile 127 elevi, în anul următor 203, iar în anul 1858 şcoala avea 282 elevi în cele opt clase. Actul respectiv prezintă nominal elevii care au primit *atestate:* în 1855 — 24; în 1956 — 23; în 1857 — 27; în 1858 — 71. Se ştie că Ion Creangă termină cursul inferior al seminarului *în iunie 1858, dar el* nu figurează între elevii care primesc *atestate de hirotonisire,* deoarece nu avea vîrsta *«legiuită»* În dosarul citat, de la Arhivele Centrale de Stat, Ion Creangă *nu figurează ca elev al Semi-*.

---

[7] *Ibidem,* p. 101, unde apare cererea celor patru elevi adresată stareţului Mănăstirii Neamţu.

Vezi, Pompiliu Caraioan, *Ioan Creangă,* Editura Tineretului, 1955, p. 76—77.

[9] Vezi, *Ion Creangă,* Bucureşti, Albatros, 1971 şi capitolul din *Istoria literaturii române.* III. Epoca marilor clasici, Editura Academiei R.S.R., 1973, p. 243 şi urm.

[10] Vezi, Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Ion Creangă,* Bucureşti, 1963.

[11] Vezi, George Munteanu, *Introducere în opera lui Ion Creangă,* Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 12—13.

[12] Cf. G. Călinescu, *op. cit.,* ediţia 1964, p. 70.

[13] Vezi, Gh. Ungureanu, *Ion Creangă. Documente,* Editura pentru literatură, 1964, p. XVIII.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

narului de la Socola în anul şcolar 1858—1859, clarificîndu-se încertitudinile lui Gh. Ungureanu de la p. XLIV. Dintre colegii săi primesc însă *atestate* în iulie 1858 *Const. Erbiceanu, Gheorghe Enăchescu, Ioan Andriescu, Ioan Bradul, Ştefan Posa, Gh. Grigorescu, Vasile Păun, Zaharia Simionescu*, precum şi seminariştii care terminaseră clasa a VIII-a (f. 80).

Nenorocirile din familie, moartea subită a lui Ştefan a Petrei Ciubotariul în iunie 1858 pe moşia Făcăuţi din districtul Iaşi, îl obligă să întrerupă studiile la Seminarul Socola şi, după ce se sfătuieşte cu Smaranda, mama lui, şi cu rudele apropiate, cere la 10 septembrie 1858 eliberarea unei dovezi că a terminat patru clase, explicînd motivele dramatice de renunţare la seminar[15]. Seminarul îi eliberează «*adeverinţa*» cu nr. 206 din 14 septembrie 1858, dar cu precizarea: «*Ca să-i slujească de dovadă pînă-şi va primi şi atestatul cuvenit de hirotonie cînd va veni în vîrstă legiuită*»[16]. Gh. Ungureanu evită să arate scopul acestei adeverinţe. Noi presupunem că, în urma consultărilor cu mama şi rudele apropiate, tînărul hotărăşte să se înscrie la Şcoala Preparandală de la Trei-Ierarhi, cu durata de un an. Numele «*Ioan Creangă*» figurează între cei 49 candidaţi la Şcoala Preparandală, din septembrie 1858, 11 dintre ei fiind absolvenţi ai Seminarului de la Socola. Familia Creangă a preferat această şcoală, pentru că, după un an de învăţătură, absolvenţii erau imediat numiţi în posturi mai bine plătite decît cele de clerici, salariile fiind asigurate lunar de instituţiile de stat. Şi totuşi tînărul nu urmează cursurile, probabil, din lipsă de mijloace băneşti[17]. Întrerupînd şcoala, tînărul cere o nouă adeverinţă de la Seminarul din Socola, iar la 12 decembrie 1855 primeşte certificatul nr. 246, cu menţiunea: «*Cu care-şi va primi atestatul cuvenit cînd va veni în vîrsta de hirotonie*». Pe baza acestui act şcolar noi presupunem că Ioan Creangă a fost numit suplinitor pe un post de învăţător, undeva în districtul Neamţ. Cercetarea arhivelor cu învăţătorii, în funcţie la şcolile din Iaşi, pe anul şcolar 1858—1859, nu atestă prezenţa lui Ion Creangă în «capitalie», constatare ce ne îndeamnă să presupunem că el a procedat în acelaşi fel ca şi colegul său Constantin Conta: a obţinut o suplinire la o şcoală primară din districtul Neamţ. Evident, supoziţia trebuie dovedită documentar.

În orice caz, în cererea Smarandei, «*soţia răpos. Ştefan sin Petrea Ciubotariul*» trimisă Ministerului de Finanţe, la 1 iulie 1859, (neîndoios redactată de *Nică*), se arată limpede că s-a plătit «*darea... către bazne... acum de un an de zile trecut, prin cea mai extremă muncă a mîinilor mele şi sărmanilor mei şapte orfani...*»[18]. Or, importanta datorie putea fi achitată — credem noi — numai dintr-un venit lunar cert ce putea fi procurat doar de seminaristul *Ion*.

La 30 iulie 1859, tînărul Creangă primeşte atestatul formalnic nr. 16, semnează de primire în condică şi începe să caute o slujbă în Iaşi, oraşul de care nu se putea despărţi, căci devenise parte a existenţei sale cotidiene: se adaptase repede condiţiilor citadine, avea mulţi prieteni, spera că în acel mediu îşi va croi un viitor. El figurează pe tabelul celor «58 clirici» care primesc, în vara anului 1859, «atestatele» de hirotonisire. Alături se află şi numele colegilor Grigore Moişanu, Constantin Conta, Ioan Vasilescu, Dim. Chirica, Nicolai Sandovici, Ştefan Mandrea etc., cei mai mulţi din serie absolvenţi ai cursului de opt clase. Ca să se poată hirotonisi, humuleşteanul trebuia să găsească un post liber de diacon, iar ca să se stabilească în Iaşi trebuia să se însoare cu o fată din acest oraş. Dovedeşte iscusinţă şi simţ practic: se căsătoreşte repede cu Ileana, fiica preotului Ioan Grigoriu de la biserica 40 de Sfinţi[19]. La socrul său găseşte locuinţă, iar la insistenţa epitropului bisericii Vasile Drăghici,

[14] Vezi, Arhivele Centrale de Stat, Bucureşti, Fond. Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor/Moldova, dosar 551/1858, f. 173 («*Cliricii care au urmat cursul învăţăturilor în Seminarul Socola de 1855 pînă astăzi*» (decembrie 1859) şi f. urm. Adresa «*Comitetului Seminarului Central*» nr. 11 152 către Ministerul din Iaşi anexează «*Cataloagele cu numele şi numărul elevilor ce au învăţat în acest seminar de la 1855 pînă astăzi, precum şi de numele şi numărul celor ce au eşit cu atestate. Nr. 201, 1859. Decembre 10*». Rector *Filaret Stavropoleos*).

[15] Vezi, Gh. Teodorescu-Kirileanu, *Asupra vieţii lui I. Creangă. Şezătoarea*, an. XI, 1903—1904, vol. VIII, nr. 10—11, p. 162—163. Această «*Lăcrămătoare suplică*», este, de fapt, primul document semnat de Ion Creangă, confruntare dureroasă a tînărului de 19 ani împliniţi cu realităţile dure ale vieţii. Gh. T.-Kirileanu reproduce şi «*Certificatul No. 246*» din decembrie.

[16] Vezi, Gh. Ungureanu, *op. cit.*, p. XLIV.

[17] Vezi, *Anuarul Şcoalei Normale «Vasile Lupu» din Iaşi* pe anul şcolar 1926—1927, Iaşi, f. a., p. 24 şi *Nota 3* din subsol.

[18] Cf. Gh. Ungureanu, *op. cit.*, 1964, p. 109.

[19] *Ibidem*, p. XVL şi actele 96, 98 de la p. 109, 1111—112 şi *Din viaţa lui Ion Creangă. Documente inedite*, 1940, actul LXII, p. 147.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

— *«agă postelnic»*, Mitropolia îl trece în statul de salariaţi de la 40 de Sfinţi ca *dascăl* (cîntăreţ), angajat pe jumătate de an cu 300 lei *«de la Sf. Dimitrie 1859 pînă la Sf. Gheorghe 1860»*[20]. Astfel începe aventura morală şi profesională a lui Ion Creangă în lumea ecleziastică.

Abia la 5 noiembrie 1859, *«poporenii de la biserica cu hramul 40 de Mucenici»* îi dau mărturie *«...prin care este cerut preot la numita biserică»*, act pe care dascălul Creangă îl trimite cu *«suplică»* la Protopopia Iaşului, cerînd să fie *«întărit»*, adică *hirotonisit*. Pînă la urmă, autorităţile bisericeşti decid să fie hirotonisit *diacon* pe un post vacant de la *biserica Sf. Treime*. Aici, el va servi pînă la 2 mai 1860, cînd membrii Decasteriei propun mitropolitului să-i elibereze *«cartea de mutare»* de diacon la biserica 40 de Sfinţi[21].

Este necesară o precizare: după preluarea în ultimele zile ale lui decembrie 1859 a postului de diacon la Sf. Treime, tînărul humuleştean primeşte salariul de aici, încît, pe baza *«regulamentului servitorilor»* din biserici şi mănăstiri, el nu putea să primească şi drepturi băneşti ca «dascăl» la 40 de Sfinţi, căci acea slujbă nu o putea îndeplini. De aceea, proaspătul diacon optează pentru salariul de la Sf. Treime, dar continuă să locuiască la socrul său, Ioan Grigoriu, în curtea bisericii 40 de Sfinţi.

Cum relaţiile cu zurbagiul lui socru încep să evolueze în vara lui 1860 înspre bine, în familie instaurîndu-se oarecare linişte şi conlucrare, Creangă găseşte timpul necesar să se ocupe de fraţii şi surorile lui, de mama suferindă de la Humuleşti. Dar necazurile materiale se ţineau lanţ, protopopia întîrzia peste măsură cu plata salariului, slujba la biserică nu-i procura satisfacţii spirituale şi presimţea că situaţia lui socială nu este sigură. În plus, preocupările cotidiene erau îndepărtate de adevăratele lui idealuri de viaţă, stimulate de lecturi, de evenimentele şi mişcările publice novatoare. Această atmosferă nouă din ţară îl îndeamnă să trimită Departamentului Instrucţiunii Publice din Iaşi următoarea cerere:

Onoratului Ministeriu de Culte şi de Instrucţiune Publică

Diaconul Ioan Creangă, servitoriu la Biserica Sf.-lor 40 de Mucenici, din această Capitalie

Suplică

Fiind-că mai multor clirici, carii au studiat în Seminaria Centrală, li s-au încuviinţat de către Onoratul Ministeriu, căte un post: pe la şcoalele primari şi acelea sătesti; dintre care clirici mă pronumăr şi eu. Şi, conform atestatului ce posedez, sub No 96 din contentul an — 1859, vin şi eu a ruga pe Onoratul Ministeriu ca să bine vroiască, a-m încuviinţa şi mie vreunul din acelea posturi, în această Capitalie, unde ar găsi de cuviinţă.

D. Ioan Creangă *1860. Septemb. 24*

Sus, în dreapta filei albe, apare adnotarea şefului departamentului instrucţiunii din Iaşi: *«S.[ecţiunii] Şcol[i] 24/9. Ce posturi mai sunt vacante»*.

Pe pagina a doua a cererii:

«26 Sept.[embrie]. Nici unul în Capitală precum cere. Să i se răspundă. G. Melioden».

Pe o hîrtie albastră apare răspunsul trimis petiţionarului:

«La Diaconul Ioan Creangă servitori la biserica Sf. patruzeci Mucenici din Capitala No 12 051,

1860 sept. 29

Asupra suplicei ce ai presentat ca cerire de a vi se da vre un post de profesor de clasele elementaree vi se face cunoscut că deocamdată de asimenea posturi nu sunt disponibile»[22].

Răspunsul negativ al autorităţilor şcolare se motivează prin aceea că în toamna anului 1860 terminaseră Şcoala Preparandală 16 învăţători, între care cîţiva cu familii în Iaşi, toţi numiţi provizoriu pe posturile vacante de la şcolile primare ieşene.

---

[20] *Ibidem*, 1964, p. XLVIII.

[21] Gh. Ungureanu clarifică în volumele de documente citate dificultăţile învinse de I. Creangă şi nefericitele relaţii cu socrul său (ed. 1964, p. XLIV—LI şi documentele de la paginile 112—121).

[22] Vezi, Arhivele Centrale de Stat, Bucureşti, Fond. Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor/Moldova, dosar 292/1860, f. 305 şi 306. Cererea este caligrafiată în chirilice, cu cerneală neagră (act inedit).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

După acest eșec în încercarea de obținere și a unui post în învățământ, diaconul se înscrie, împreună cu Gh. Enăchescu, Const. Erbiceanu și Gh. Posa, foști colegi la Seminarul de la Socola, la Facultatea de Teologie, înființată la Iași[23], dar și acest pas este fără noroc, deoarece greutățile familiare nu-i îngăduie decît sporadică frecvență în anul 1861—1862, după aceea abandonînd cursurile. Nu încape nici o îndoială că diaconul era bîntuit de mari neliniști spirituale, îl presau insatisfacțiile de toate felurile, iar tensiunile cotidiene îi tulburau existența, îl determinau să chibzuiască asupra rosturilor vieții, a viitoarelor lui îndeletniciri publice. În sufletul său încolțește simțămîntul că misiunea de cleric nu i se potrivește, observă deziluzionat viața aristocratizată și ipocrită a ierarhiei ecleziastice, realități relevate cu mare forță de mișcarea social-politică ce pregătea și, apoi, a condus acțiunea de secularizare a averilor mănăstirești. Spiritul veacului, ideile sociale, politice și naționale ale anilor 1860—1866 îl cuceresc, optează pentru raționalism și liberalismul modern și, după cum se știe, se înregimentează luptelor politice, participă direct la confruntări publice, unele dintre ele memorabile.

La 19 decembrie 1860, diaconița Ileana naște copilul Constantin, căruia tînărul cleric îi dăruiește multă dragoste paternă, asigurîndu-i educație școlară, conform principiilor severe ale tradiției țărănești. Diaconul primește cu mari întîrzieri salariul cuvenit de la biserica 40 de Mucenici. Într-un raport, de la 26 august 1862, epitropul bisericii aga Vasile Drăghici și preotul I. I. Anastasiul arată că *«servitorii»* bisericii nu au primit salariile pe lunile anterioare și se plîng la Mitropolie că situația familiilor acestora este *«nenorocită»*, n-au cu ce să se *«întrețină»*...[24]. La 23 aprilie 1863, expiră contractul cu biserica 40 de Mucenici, încît, clericul primește ultimul salariu, iar abia la 8 mai epitropia bisericii comunică Mitropoliei că *«diaconul Ioan Creangă este liber... a se angaja oriunde va voi»*.

La începutul aceluiași an, autoritățile de stat și clericale inițiază unele măsuri pregătitoare în vederea *«secularizării»* și reorganizării instituțiilor de cult. Între ele apare decizia de promovare ca *preoți* dintre *diaconii* cu bune rezultate la seminarul de la Socola. La 10 ianuarie 1863, Filaret Stavropoleos Scriban, rectorul seminarului, îi trimite Ministrului Cultelor *«lista de acei seminariști cari au eșit din acest Institut de la anul 1858—1862 și cari posedează calitățile cerute în legi spre a putea fi hirotoniți preuți — pe care listă... rog de a o comunica pe la Eparhii de dincoace de Milcov spre ai (sic) cunoaște și hirotoni preuți pe la locurile unde trebuiese, căci mai lăsîndu-se asemine tineri neașazați, ei sunt nevoiți a îmbrățișa cariere civile ca și cé mai mare parte dintre predecesorii lor»*.

Pe **«Lista...»** anexată apare:

«27. Ionu Creangă f.[iul] lui Ștefan a Petrei din sat.[ul] Humulești, dis[trictul] Neamțu»[25]

Lista cuprinde 105 nume între care figurează: *Constantin Conta, Ioan Posa,* precum și ieșenii Ion Alexandrescu, Grigore Roiu, Arbore Alexandru, Grigore Urzică și... *George Iurașcu,* fiul dascălului Constantin din satul Oprișeni, districtul Iași etc. Dintre foștii colegi de la școala catihetică din Fălticeni, *Ștefan Posa* este propus de Mitropolie să fie hirotonisit *preot* la biserica Sf. Neculai din Tîrgu-Neamț (la 18 martie 1863), iar la 17 aprilie se aprobă hirotonisirea lui *Constantin Conta,* pe baza *Cetificatului,* 106 din 10.XI.1861, fiul lui Nistor, preot în satul Bodești (Suceava), pentru biserica din satul Laslăoani a Moșiei Bodești, districtul Neamț[26].

Ion Creangă care de bună seamă a fost invitat de protopopia Iași să facă și el cerere, amînă și, apoi, renunță la «avansarea» ca *preot,* cu toate că asemenea post îi asigura un salariu mai bun și stabilitate.

Absența informațiilor atestate documentar despre anii slujiți de Ion Creangă la mănăstirea Bărboi l-a determinat pe Lucian Predescu să scrie că tînărul diacon începe din aprilie 1863 *«...să fugă de la o biserică la alta. Neconvenindu-i să slujească la Bărboi fără locuință,*

---

[23] Vezi, Gh. Ungureanu, *Ion Creangă. Documente,* Editura pentru literatură, 1964, doc. 105, p. 121—122 și comentarii în G. Călinescu, *op. cit.,* 1964, p. 78.

[24] Vezi, Arhivele Centrale de Stat, București, Fond. Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice/Moldova, dosar 123/1862, f. 2 și urm. În dosar apar și alte demersuri făcute de V. Drăghici și I. I. Anastasiu.

[25] Vezi, Arhivele Centrale de Stat, București, Fond. Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, dosar 1072/1863, f. 9, 10, 11.

[26] *Ibidem,* f. 82, 132. Fila 133 este *«Adeverința»* eliberată de rectorul Filaret Stavropoleos, la 14 septembrie 1858, că *«ciliricului Constantin Conta au săvîrșit învățăturile cursurilor de gios de patru în seminaria Centrală cu note Bunișoare drept pentru care i s-au dat aceasta la mînă spre a-i sluji de dovadă — ca îndată ce va fi în stare și pregăti spre hirotonie i se va da atestatul cerșiut spre aceasta».*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

trece iar la „Patruzeci de Sfinți", cînd? nu știu. În orice caz, în iunie 1864 trece din nou la Bărboi, cînd va avea locuință la biserică»[27]. Aprecierile sînt preluate ca *«fapte posibile»* de G. Călinescu (*op. cit.* p. 79-80), Pompiliu Caraioan și alți cercetători.

Ion Creangă dorea mutarea la mănăstirea Bărboi din următoarele motive: vroia să scape de cicălelile, certurile și agresivitățile socrului său, Ioan Grigoriu; s-o scoată pe Ileana, soția sa, de sub influența negativă a tatălui ei, la Bărboiu, egumenul i-a oferit o locuință *«...cuprinzătoare de trei odăi cu ușile și ferestrile lor trebuitoare»*, precum și alte înlesniri, adică *«un stînjen de lemne de foc pe fiecare an, date din vreme»*[28]; în plus, salarizarea se prevestea a fi mult mai bună și primită la timp.

Primul pas îi dă curaj: la 8 aprilie 1863 apare hotărîrea Mitropoliei *«No 399»* de transferare *«provizorie»* la Bărboiu, iar mai tîrziu, după ce autoritățile ecleziastice se vor convinge de *«purtările sale»* să se *«decreteze așezarea definitivă»*[29]. La începutul *lunii mai* diaconul terminase mutarea în noua locuință, unde își amenajează camerele pentru familie, diaconița și fiul lor Constantin, cît și pentru Ileana sora cea mai mică și fratele său Teodor, elev în clasa I primară la Școala din Păcurari. În ce-l privește pe Zahei, el închiriase, între timp, o cameră la un proprietar din oraș.

Toate decurg bine și păreau să meargă «strună», așa cum le plănuise întreprinzătorul și istețul humulești an, pînă prin luna iunie 1863. Pe neașteptate, arhimandritul Chiril, egumenul grec cu care încheiase contractul refuză să ofere slujitorilor mănăstirii drepturile bănești. Înspăimîntat de zvonurile privitoare la *secularizare*, Chiril strînge banii, ascunde obiectele de valoare ale instituției, își ia deci măsurile de prevedere. În toamnă Chiril este destituit, iar în locul lui este numit *«curatoriu provizoriu»* Marchian Folescu. Acesta se îmbolnăvește și *«repauzează»*, ministerul numind, pe postul respectiv, pe arhimandritul *Isaia Vicol, zis Dioclias* (astfel își scrie numele în actele din anii 1863-1870!), cadru didactic la Seminarul de la Socola, în clasa a IV-a seminarială (1857/1858) Ion Creangă avîndu-l profesor de geografie nouă și veche.

Preluînd la 12 octombrie 1863, conducerea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, poetul Dimitrie Bolintineanu și colaboratorii săi apropiați Al. Zane și D. Ghidionescu, cărora la 1 martie 1864 li se alătură V. A. Urechia, în calitate de secretar general al ministerului, pregătesc aplicarea hotărîrii istorice de secularizare a averilor mănăstirești, în paralel schițînd concepția unitară de organizare, funcționare și conducere a tuturor instituțiilor de cult (mănăstiri, biserici, schituri, protopopii, episcopii, mitropolii) și de învățămînt și cultură. Între altele, se decide ca fiecărei instituții în parte *să i se fixeze o schemă de personal*, buget anual, încadrarea slujitorilor în norme de salarizare diferențiate, pe state de plată lunare, avizate de conducerea instituției și *aprobate* de serviciile de specialitate din centrala ministerului. Orice modificare, oricît de neînsemnată, în schemele de personal, putea deveni reală numai după ce avea *aprobarea* ministerului. Cantitatea de documente din arhive relevă amploarea și profunzimea muncii desfășurate de ministeriatul lui Dimitrie Bolintineanu, voința de a construi temelii moderne tuturor instituțiilor din sfera suprastructurii. Din punct de vedere istoric, această conducere centralizată a constituit baza dezvoltării culturii, învățămîntului și științei românești în ultimile decenii din secolul al XIX-lea și primele decenii ale secolului nostru. Reorganizarea *unitară* a instituțiilor de stat din ambele Principate Rmâne începută de guvernul Barbu Catargiu și continuată în 1863 de guvernul «căii de mijloc» de sub președinția lui Nicolae Kretzulescu, pe lîngă efectele benefice, a avut drept consecințe mari întîrzieri în regularizarea chestiunilor financiare, astfel că aproape 10 luni (martie-decembrie 1863) unii salariați, îndeosebi din rețeaua Cultelor, n-au primit drepturile bănești cuvenite. Situația creată a afectat toate bisericile și mănăstirile din Iași, deci și mănăstirea unde slujea Ion Creangă. Plîngerile *«curatoriului»* Isaia Vicol cît și *«lăcrămătoarele»* semnate de preoții *Grigore Conta*, Grigori Sagin (și nu Sagiu cum scrie eronat Gh. Ungureanu) și de diaconul *Ion Creangă* n-au avut nici un efect. Abia la începutul lui ianuarie 1864, guvernul Kogălniceanu - după aplicarea legii secularizării - decide să plătească salariile.. Mai mult de nouă luni, tînărul diacon a fost constrîns să trăiască din *«milele»* și pomenile enoriașilor din parohia Bărboiului. Începutul anului 1864 îi aduce 1 650 lei, iar în iulie încasează încă 816 lei. Era o sumă importantă, așteptată în umilință, cu care și-a putut acoperi toate nevoile, inclusiv ajutoarele ce trebuia să le dea mamei suferinde din Humulești. Cu toate acestea, Ion Creangă nu scapă din vedere principala lui obsesie:

[27] Vezi, Lucian Predescu, *Ioan Creangă. Viața și opera*, vol. I, *Viața*, Editura «Bucovina». E. Torouțiu, București, 1932, p. 57.

[28] Vezi, Gh. Ungureanu, *op. cit.*, 1964, p. LI, LIII și doc. 112, p. 126—127.

[29] *Ibidem*, p. LII.

[30] *Ibidem*, 1964, p. LIV.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

să devină *institutor* (învățător), încît la 7 ianuarie 1864 se află printre elevii externi ai Școlii Preparandale de la Trei-Ierarhi. Duminicile și în celelalte zile de sărbătoare făcea slujba la mănăstirea Bărboiul, unde avea și locuință, iar în zilele de lucru urma cursurile. După cum am arătat în notele anterioare, *clericii* salariați *puteau fi elevi la această școală* datorită unui *ordin special* al ministerului instrucțiunii publice și cultelor, Dimitrie Bolintineanu, aceasta pentru că țara avea mare nevoie de *învățători* pentru rețeaua de școli primare, în continuă sporire. Cu salariul de circa 200 lei pe lună, locuință și alte înlesniri de la biserica Bărboiul, diaconul avea condiții asigurate să fie și elev la Școala Preparandală. Ca diacon era bine apreciat, încît Protoieria din Iași propune Mitropoliei să fie definitivat pe postul de diacon la Bărboiu. La 30 iunie 1864 îi sosește «cartea» de numire *definitivă*[30]. Bucuria a fost de scurtă durată, pentru că, la 1 iulie 1864, apare hotărîrea ministerului prin care mănăstirile și bisericile din țară sînt grupate pe «categorii», iar trecerea mănăstirii Bărboiu la *categoria II* duce automat la *desființarea* postului de *diacon*, așa că Ion Creangă rămîne pe din afară.

Lucian Predescu scria, în 1932, că diaconul a fost *«dat afară de la Bărboiu»*, iar peste cîteva rînduri *«după alungarea de la Bărboiu...»*[31], aprecieri neconforme cu realitatea. Chestiunea nu trebuie dramatizată și pentru simplul fapt că Ion Creangă, terminase anul I la Școala Preparandală și, după cum vom vedea mai departe, avea perspectiva apropiată să fie angajat institutor la Școala primară de la Trei Ierarhi. Totodată, pentru perioada 1 ianuarie-1 iulie 1864 primise, sub semnătură, de la Bărboiu, 1316 lei, drepturile lunare sporind cu vreo 21 de lei. Apoi, «îngrijitorul» bisericii, Isaia Vicol, vădește înțelegere și acceptă ca să locuiască, în continuare, la Bărboiul, în condițiile stabilite în anul 1863. Investigațiile pe care le-am făcut arată că Ion Creangă n-a primit nici un salariu în perioada 1 iulie-15 septembrie 1864. Pe baza documentelor semnate de povestitor ,aflăm că, începînd *cu data de 15 septembrie 1864*, primește salariu de *institutor provizoriu*. Mai trebuie adăugat *faptul real* că de la 1 septembrie 1864 Creangă apare ca *elev «întreținut»* la Școala Preparandală (adică *intern*) care, prin strădaniile din timpul verii depuse de Titu Maiorescu, dispunea, în toamnă, de *internat, cantină* și personalul necesar unui trai acceptabil pentru elevi.

Această perioadă de întrerupere a «diaconiei» a generat anumite «presupuneri» ce trebuie clarificate. Bunăoară, Dumitru Furtună, autor care a publicat multe informații și documente despre viața și scrierile lui I. Creangă, afirmă că acesta ar fi slujit la bisericile: *Pantelimon, Bărboiul, Galata* și în speial la *Golia*[32]. Lucian Predescu analizează informațiile publicate de D. Furtună și reconstituie cronologic mai aproape de adevăr. Pe baza actelor din arhiva primăriei Iași, el dovedește că între 23 aprilie-26 octombrie 1865, Creangă este angajat *diacon* cu leafă de 600 lei, la biserica Sf. Pantelimon din Iași[33]. Totodată publică și *«Petițiunea»* lui Ion Creangă trimisă mitropolitului în aprilie 1865, din care rezultă limpede că: *«a servit pînă în aprilie 1865 la biserica Bărboiu"* fără de nici un salar» a locuit «grație» bunăvoinței Mitropolitului în *«casa în care ședea cu adăpost familiei mele, pînă cînd voi termina măcar cursul început în școala normală Vasiliană»* și roagă pe prelat să oprească pe un cîntăreț de la Bărboiu, *«care cu o manieră arbitrară-mi aruncă lucrurile din casă...»*[34]. Din această petiție reiese că, după desființarea postului de diacon de la Bărboiu (iulie 1864), Ion Creangă a rămas, în continuare, slujitor la acea biserică pînă la 23 aprilie 1865, dar fără salar. După aceia trece pe un post finanțat de la Sf. Pantelimon.

Cît privește afirmația lui D. Furtună despre slujirea diaconului la mănăstirea Galata, L. Predescu și Gh. Ungureanu evită să se pronunțe explicit, astfel că Nicolae Țimiraș o reia.[35] Mai tîrziu, Vladimir Streinu va scrie că *nu se știe «prea bine cînd și cît stă la Sf. Pantelimon și la Galata»*[36].

După cum s-a văzut, slujba la Sf. Pantelimon este atestată documentar, dar în ce privește *mănăstirea Galata* actele din arhivă (*statele personalului* etc.) infirmă *definitiv* supo-

---

[31] Vezi, Lucian Predescu, *Ioan Creangă. Viața și opera*, vol. I *Viața*, București, 1932, p. 59. Privitor la gruparea instituțiilor de cult pe categorii și schemele de servitori la fiecare categorie vezi: Arhivele Centrale de Stat, București, Fond. Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor, dosar 922/1866 (Socotelile ministerelor Moldova și Țara Românească.

[32] Vezi, Dumitru Furtună, *Cuvinte și mărturii despre Ion Creangă cu prilejul împlinirii a 25 de ani de la moartea sa*, București, „L. Alcalay" [1915], p. 42—43.

[33] Vezi, Lucian Predescu, *Ioan Creangă. Viața și opera*, vol. I, *Viața*, București, 1932, p. 59. Autorul îmbogățește informațiile în studiul: *Date inedite privitoare la viața și opera scriitorului Ion Creangă, Extras* din *Glasul Bisericii*, 1969, Nr. 11—12, p. 1254 (B.A.R.S.R. II 608366).

[34] Cf. Lucian Predescu, *op. cit.*, 1932, p. 58.

[35] Vezi, Nicolae Timiraș, *Ioan Creangă după documente vechi, însemnări și mărturii inedite, cu numeroase reproduceri de autografe, portrete și vederi*, Editura «Bucovina», I. E. Torouțiu. (f. a.) 1933.

[36] Cf. Vl. Streinu, *Ion Creangă*, în *Istoria literaturii române*, III, *Epoca marilor clasici*, București, 1973, p. 256.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ziția[36] preotului D. Furtună. (S-ar putea ca Ion Creangă, bun cîntăreț, să fi fost *invitat* de cei de la Galata să participe la oficierea unor slujbe de sărbători deosebite, la hram - bunăoară, dar salariat nu apare în nici o zi).

Pentru înlăturarea unor comfuzii sau erori cu privire la legăturile lui Ion Creangă cu biserica Bărboiu, sînt necesare și alte precizări. La 15 martie 1864, fostul coleg și prieten al humulesteanului, Constantin Conta este transferat din districtul Suceava, unde era preot, la biserica frumoasă din Iași. Aici servește ca *preot* pînă în octombrie din același an, cînd cere Mitropolitului să-l transfere la Bărboiu ca «liturgisitor» alături de fratele său Grigorie Conta și Grigorie Sagin (Saghin). Ordinul de transferare apare la 5 noiembrie 1864 încît *preotul Const. Conta*—salariat—slujește împreună cu diaconul I. Creangă—fără salar - pînă la 23 aprilie 1865. Să reținem că, începînd cu 1 aprilie din același an, *Grigorie Conta*, tatăl filosofului nu mai apare între preoții de la Bărboiu. La 31 iulie 1865, Isaia Dioclios Vicol, protectorul diaconului I. Creangă și care începuse să dea tircoale diaconiței Ileana, este transferat pe postul de «îngrijitor» la importanta mănăstire Golia, în locul său venind la Bărboiu arhimandritul Ieronim Buțureanu.[37]. De la 26 octombrie 1865, Ion Creangă nu apare în statele bisericii Pantelimon, locul lui fiind ocupat de un alt diacon. Lucian Predescu exagerează scriind că, în intervalul octombrie 1865—aprilie 1866, cînd Ion Creangă nu deține nici un post la vreo biserică din Iași, *«răbdase de foame... cu familia lui..., dar a avut măgulirea că —în April— a luat leafa pe cîteva luni în urmă»*[38].

Exagerarea provine din ignorarea faptului că tînărul diacon era acum «institutor provizoriu» și primea lunar 450 lei, acesta constituind *motivul real* pentru care autoritățile clericale preferau să se ocupe, în primul rînd, de clericii *fără nici un venit sigur*. Și totuși în aprilie 1866 Protoieria din Iași, pe temeiul legilor în vigoare în acel moment, îi restituie lui Creangă salariul pe lunile noiembrie-decembrie 1865 și pe ianuarie pînă la 14 februarie 1866, argumentul fiind desființarea postului de la biserica Bărboiu, pe care fusese numit «definitiv». Zvonindu-se, la începutul anului 1866, știrea că urmează să se reînființeze acel post de diacon, Ion Creangă expediază imediat la Mitropolie *«Petiția»*, datată «27 Ianuariu ,1866, Iassi», în care să fie recunoscut «la postul de ierodiacon a mai sus menționatei Biserici...»[39]. Crearea postului respectiv întîrzie, încît își îndreaptă atenția în altă parte.

În același sfîrșit de ianuarie 1866 află că la mănăstirea Golia va fi un post de diacon liber prin transferarea lui C. Idriceanu la biserica sf .Spiridon. Humulesteanul apelează, pe dată, la egumenul Goliei, Isaia Dioclias Vicol. Acesta trimite Mitropoliei o scrisoare cu propunerea de «statornicire» ca diacon, la Golia, a lui Ion Creangă. La 30 aprilie 1866 apare rîvnita «carte de numire» la Golia[40]. La toate acestea, Gh. Ungureanu, pe baza actelor de arhivă, demonstrează irevocabil că mutarea de la biserica Bărboiu , la Golia în cele două odăi *«cu ușile și obloanele de fier»* ale fostei *«cancelarii»* din curtea mănăstirii s-a petrecut abia în februarie 1866, limpezindu-se astfel confuziile proliferate de Lucian Predescu.

Oprindu-se asupra acestui episod din peripețiile diaconiei, G. Călinescu scrie: *«Dacă ar fi să credem insinuațiile lui Creangă de mai tîrziu, buna primire de care se bucură la Golia se datora împrejurării că nevasta lui plăcuse grozav egumenului ori altui călugăr de pe acolo»*, — adăugînd imediat că pe lîngă «locuință avea și leafă»[41]. La mănăstirea Golia era un singur *călugăr* și anume Isaia Vicol—*egumenul*, ceilalți slujitori—Dimitrie Mardarov, Grigorie Folescu (preoți); Dosoftei Enea (diacon); Gh. Guțu, Dim. Goianu (cîntăreți) Dim. Gheorghiu, Petru Urzică (canonarhi) și Gh. Popovici (paraclisier) fiind bărbați căsătoriți. Cît privește «leafa», diaconul a primit-o numai pînă la 1 octombrie 1866. Din acea lună Ion Creangă nu figurează în statul de plată de la mănăstirea Golia.

Comentînd acest moment din cariera de cleric a lui Creangă, G. Munteanu subliniază: *«...de prin 1866 înainte, pe lîngă cele două slujbe, începu să se dedea la „politicale" cu cei*

---

[37] Am cercetat dosarele privitoare la «servitorii» de la Galata în anii 1864—1866, dar în statele de plata salariilor *nu apare nici o dată numele lui Ion Creangă* (vezi, dosarul 1078/1865 și altele: «Mănăstirea Galata din Iași»).

[38] Despre acestea vezi, Arhivele Centrale de Stat, București, Fond. Ministerul Instrucțiunii publice și Cultelor, dosarele: 851/1864 *(Biserica Frumoasă)*; 1479/1864 (Orînduirea lui Isaia Vicol la Golia, în locul lui Vladimir Suhopan); 1093/1865 (Banii pentru Golia); 1183/1865 (Bărboiul).

[39] Vezi, Lucian Predescu, *op. cit.*, 1932, p. 61. În *Extrasul* din 1969 aprecierea aceasta dispare.

[40] *Ibidem*, 1932, p. 59, unde apare textul complet.

[41] *Ibidem*, 1932, p. 60. Ambele acte au fost reproduse, în extenso, de Gh. Ungureanu, *op. cit.*, 1964, p. 148—149 și comentate la p. LVI, subliniind că povestitorul a început *«serviciul de diacon la Golia la 14 februarie, anul 1866»*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

din „Fracțiunea liberă și independentă"... și pare să fi luat parte la mișcarea separatistă oblăduită de mitropolitul Calinic Miclescu»[42].

Trebuie să se rețină că de la 15 septembrie 1864 și pînă la numirea ca diacon la mănăstirea Golia, I. Creangă a avut *două slujbe* (*de diacon* și *institutor provizoriu*), ambele *remunerate cu salarii de stat* (în afară de acele sincope semnalate anterior).

Pavel ȚUGUI

---

[42] Pentru că nimeni nu a dovedit cu acte de arhivă «leafa» de la Golia, am cercetat *statele personalului* pe anii 1867, 1868, 1869, 1870, 1871, dar Ion Creangă nu apare *deloc și sub nici o formă*. Nu apare nici în cele pe anul 1865 și primele trei luni din 1866. Pînă acum, nu am aflat *statele personalului de la Golia pe lunile aprilie-octombrie 1866*.

[43] Cf. George Munteanu, *Introducere în opera lui Ion Creangă*, Minerva, 1976, p. 17. Despre acțiunea mitropolitului C. Miclescu vezi, Arhivele Centrale de Stat, București, Fond. Ministerul Instrucțiunii Publice, dosar 1029/1866. La procesul lui Miclescu nu a fost citat numele lui I. Creangă.

DOCUMENTE

1

Stat de prezență profesorilor școalei normale și al institutorilor școalei primare de la Trei Sfinți din Iași pe luna Iunie 1864.

1. **Titu L. Maiorescu — profesor de pedagogie (T. Maiorescu șterge „Director" și scrie deasupra; Salar lunar: 750 lei; economii: 375 lei; Incasat: 337,20 lei, semnătura: T. Maiorescu.**
2. **Teodor Burada — prof. de muzică; 180 lei — semnătura.**
3. **Constantin Cornescu — catichet: 162 lei semnătura.**
4. **Dimitrie Stroianu — prof. caligr. și desemn; 270 lei semnătura.**
5. **Const. Grigorescu — instit. la cls. I; 337, 20 lei semnătura.**
6. **Ioan Beiu — instit. la cls. I; 337,30 lei semnătura.**
7. **Ioan Stavrat — instit. la cls. a II-a; 418,20 lei semnătura.**
8. **Grigorie Petrovanu — instit. la cls. a III-a; 225 lei; Observațiunea: Institutoare definitiv la școala Centrală de fete.**
9. **Ioan Darzeu — instit. la cls. a IV-a; 578,10 lei semnătura.**
10. **Cheltuieli mărunte...**

/ss/ I. A. Darzeu

2

București, 1864 Septembrie în 10

Domnule Ministru,

Cu premutarea mea de la școala din Iassy în București, a remas a-mi să solvi salarul pe lunile Iuliu și August. Vă rog să binevoiți a regula să mi se solvească aici, dacă nu să fie trimis mandatul cătră cassieria de Iassi.

Primiți...

I. Beiu

Rezoluția ministerului: Dir. Contab. va emite mandat aparte și aici pe numele D-lui Beiu pe lunile Iuliu și August, pe postul de cl. I-a ce a ocupat la Trei-Erarhi /ss/ Indescifrabil.

3

Principatele Unite Române
Școala primaria de băeți **Iassii în 25 Septem. 1864**
de la Trei-ierarchi
No 12

Domnule Ministre !

Pregătind statul de prezența în servițiu al institutorilor acestei școale pe lunele Iuliu și August îl trimit Onoratului Ministeriu, cu respectuoasa rugăminte ca să bine voiți a regula liberarea mandatului cuvenit.

În Statul de prezență am trecut și pe D. Ioan Beiu, carele de la 1 Septembrie s-a permutat din postul lui de institutoare la clasa I de aice în același post la București. Clasea II-a de la 1 Iuliu devenind vacantă prin promovarea D-lui Ioan Stavrat la clasea III-a, salariul cuvenit acelui post l-am trecut la economii.

Bine voiți...

Institutore superior: I. A. Darzeu

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

4

Stat de presență... pe Septembre 1864

1. Vasile Receanu — instit. cl. I secțiunea I — 450 lei.
2. Const. Grigorescu — instit. cl. I secțiunea II — 450 lei.
3. (vacant) — cl. II-a — —
4. Ioan Stavrat — instit. cl. III-a — — 675 lei.
5. Ioan Darzeu — instit. cl. IV-a — — 720 lei.
6. C. Cornescu — catichet — — 180 lei.
7. Dim. Stroianu — prof. caligr. și desemn — 270 lei.

Acest stat de prezență este însoțit de o adresă semnată de I. A. Darzeu cu data «Iassi 1864, Octombre în 2», în care arată că Vasile Răceanu «al doilea institutore alu clasei I-a carele de la 1 Septembre s-a mutat de la școala de băieți din Tătărași la Trei-ierarchi și funcționează aice (in locul D-lui Ioan Beiu, mutat la București) în puterea decretului domnesc No 1080 și al ordinului ministerial No 31 312 din 27 August» trebue să primească salariul începînd cu data de 1 Septembrie 1864. Ministerul aprobă emiterea mandatului, conform statului de presență.

5

Stat de presență al institutorilor de la școala primară Trei-ierarchi pe luna Octombre 1864.

1. Păr. Ióne Créngă, Instit. cls. I-a: No, data decretului și a ordinului de orînduire: 53 231, 5 Nov. 1864; No și data temeiurilor intrării în funcțiune: 15 Sept. 1864; Salar lunar: 500 lei; Taxe: 50 lei; Încasat: 450 lei primitu I. Créangă.

2. Vasile Réceanu, Instit. cls. I.	450 lei sem.
3. Const. Grigorescu Instit. cls. II-a	525 lei sem.
4. Ioan Stavrat, Instit. cls. III-a	675 lei sem.
5. Ioan Darzeu Instit. cls. IV-a	180 lei sem.
6. Pr. Const. Cornescu catichet	720 lei sem.
7. Dim. Stroianu prof. caligr și desemn	270 lei sem.

Notă: Statele de plată ale salariilor institutorilor de la școala primară de băieți din Trei Ierarhi din Iași pe lunile noiembrie și decembrie 1864 cuprind aceleași date din statutul pe octombrie și toate poartă semnătura «I. Créangă sau Ion Créangă». De asemenea și cele din anul 1865. (Arhivele Centrale, de Stat, București, Fond. Ministerul Instrucțiunii Publice, dosar 1039/1864, f. 3 și următoarele).

6

Ministerul Justiției, Cultelor și Instrucțiunei Publice.
Diviziunea Biroului No 58 899

București 31 Noev. 1864

Domnule Colleg,

În urma încunoscințărei date de D-nii Membri ai Comitetului școlar din Iassi prin adresa No 1055 despre data intrărei în funcțiune a următoarelor persoane:

1. Pavel Olariu [...]
2. D-nii C. Grigorescu și I. Créngă numiți institutori la școala din Trei Ierarchi, intrat în funcțiune cell dintăi la 2 Septembre și cell d-all doilea la 15 Septembre trecut.
3. D-na Cleopatra Petit... etc. etc.

Primiți...

Cap. Diviziunei Gr. /indescifrabil/

D-lui Cap all Diviziunei Comptatibilității
(Ibidem, dosar 637/1864, f. 713).

7

Comitetul de Inspecțiune școlară Iassi
No 1055

Iassi în 30 noemvre 1864

Domnule Ministru,

Avem onoare a vă face cunoscut datele intrărilor în funcțiuni a noilor renduiți la școalele primare și secundare din Iassy.

1. La școala primară din Tătărași II-a — Pavel Olariu a intrat în funcțiune la 1 Octomvriu trecut.

2. Școala primară din Trei Ierarhi — Dl. C. Grigorescu a intrat în funcțiune la 2 Septemvriu și D-l. Creangă de la 15 Septemvriu.

3. Școala din Serărie de fete. — D-na Cleopatrat Petit a intrat în funcțiune la 19 Octomvriu și D-l G. Ulinescu la 2 Noemvriu curent.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

4. Şcoala Centrală. D-l Ştefan Popescu a intrat în funcţiune la 18 Noemvriu.
5. Gimnasiul Centrala. D-l I. Blandul la 1 Noemvriu curent.
Tot odată vă rugăm să binevoiţi a regula trimiterea mandatelor pentru şcoala de fete din Serărie care s-a întîrziat, fiind Institutorii (sic) acei şcoli în necesitate pecuniară.
Primiţi...

O. Teodori N. Culianu Ioan Pangrate
secretar Panaite

(Arhivele Centrale de Stat, Bucureşti, Fond. Ministerul Instrucţiunii Publice, dosar 514/1864, f. 320).

8

Statul şcoalei primare de băieţi de la Trei-Ierarchi din Iassi pe luna Decembre 1865

Numele şi prenumele	Nr. clasei ce ocupă	Data de cînd se află la această clasă şi Nr. ordinului de numire
1. Diaconul Ioan Creangă	secţiunea I şi II-a	No 53 231 din 1864
Onorariul fiecărui pe lună 500 lei	Onorariul pe an 6 000 lei	Novembre în 5
2. Vasile Răceanu	I secţ. III-a	...1864 August 27 500 lei...
3. Const. Grigorescu	II-a	...1865 Novembre 5 600 lei.
4. Ioan Stavrat	III-a	...1864 August 27 750 lei.
5. Ioan A. Darzeu	IV-a	...1856 Mart. 1 800 lei.
6. Anania Popovici serv. şcoalei		100 lei.
		Institutore superior
		I. A. Darzeu

«RECURS» LA JURNALUL LUI GOGA

(II)

Publicăm ultima parte a discursului rostit de Octavian Goga, la 19 decembrie 1919 în Parlamentul Marii Uniri — ce s-a întîmplat să fie şi întîiul Parlament al votului universal din România.

Tipărirea cuvîntării deputatului Octavian Goga se doreşte a fi astfel un pandant la *Fărămituri dintr-o prăbuşire*, file de jurnal intim al poetului — patriot[1].

Desigur, cunoscută fiind contribuţia de excepţională valoare a poetului, gazetarului şi oratorului la înfăptuirea statului naţional unitar român, multor cititori le vor fi stîrnit cel puţin mirarea accentele subiective, defetiste, frizînd pe alocuri patima politică, cuprinse în notaţiile jurnalistice ale lui Goga.

În prima noastră intervenţie am încercat să descifrăm mobilurile, resorturile interioare care i-au creat supersensibilului artist o asemenea stare sufletească. Oamenii de litere au fost încîntaţi să ia cunoştinţă de alte aspecte ale creaţiei poetului, făcînd poate abstracţie de meandrele socio-politice care le-au generat, de citimea de circumstanţă în care sînt poleite. (În treacăt fie spus, Octavian Goga n-a ţinut să dea însuşi publicităţii micul jurnal, precum au făcut-o alţii în epocă; spre exemplu, Gheorghe I. Brătianu cu ale sale *File rupte din cartea războiului*). Pe noi, istoricii, cazul în speţă ne îndeamnă şi la un spor de analiză a diferitelor momente din viaţa reprezentanţilor de frunte ai spiritualităţii româneşti, spre o cît mai dreaptă cumpănire a locului şi cinstirea rolului lor în marea devenirii şi dăinuirii naţionale pe aceste străbune meleaguri. Din aceste consideraţii, am găsit necesar să precizăm dintru început cauzele care au dus şi au alimentat în continuare antibrătienismul lui Octavian Goga, resentimente văzute prin prisma cărora trebuie privite multe din «judecăţile», din «execuţiile» sale inserate în jurnalul intim. Iar pentru ca demonstraţia să fie cît mai completă, am sfîrşit prin a reda în întregime textul (ca şi inedit) faimosului discurs antibrătienist rostit de Octavian Goga de la tribuna Parlamentului Marii Uniri.

Prin urmare, am stăruit a sublinia odată în plus că nu-i vorba de inconsecvenţe ale bardului de la Răşinari, manifeste, chipurile, în activitatea sa de poet-tribun al Unirii românilor, ci mai degrabă de inerente ricoşeuri înregistrate pe urma unei duble amărăciuni: jignirile în lanţ produse de Brătieni (Ionel şi, cu deosebire, Vintilă), pesimismul poetului grefat pe evenimentele din fericire trecătoare, înregistrate în *«toamna pătimirii noastre»*, preschimbată în mîndria resurecţiei din vara anului 1917.

O foarte fugară ochire asupra vieţii lui Octavian Goga, pînă spre finele anului 1916, ne înfăţişează un tînăr fiu de noroc

[1] Acest «Jurnal», datînd din 1916, a apărut în *Revista de istorie şi teorie literară*, numerele 1—2 şi 3—4/1988.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

răfăţat de ursitoare, căruia îi surise mai mereu, facilitîndu-i ascensiunea spre culmi pe căi tot mai netede şi mai scurte.

În anul 1905 i-a apărut întîiul volum de *Poezii*, care l-a consacrat dintr-o dată şi definitiv, aureolîndu-l la nici 25 de ani cu mantia celebrităţii. Nicolae Iorga — cu care, mai apoi, se va înţelege (...în politică) aşa-şi-aşa — îl definea poet naţional. Un an mai tîrziu, Titu Maiorescu — aflat în apogeul autorităţii sale spirituale — printr-un raport elogios, i-a obţinut premiul «Udriste Năsturel» al Academiei Române, ce se acorda odată la un deceniu, predecesor fiindu-i George Coşbuc.

Şi marşul triumfal avea să continue ... Goga s-a căsătorit cu fiica puternicului director al băncii «Albina» din Sibiu, Partenie Cosma. Grijile materiale fiindu-i, astfel, mîntuite, poetul ar fi putut să se dedice exclusiv literaturii. Însă copilul *«născut cu pumnii strînşi, pentru protestare, pentru revoltă»* — cum însuşi se autodefinea — — într-un Ardeal subjugat şi-a urmat şi cea de a doua chemare a destinului său — politica, pe al cărei rug avea *«să se ardă pe sine prin flacăra nestinsă ce ardea în el»* (expresie aparţinînd neîntrecutului panegirist Nicolae Iorga).

Intrat în cîmpul jurnalisticii, Octavian Goga a militat cu înflăcărare pentru intensificarea luptei de eliberare naţională şi unire cu fraţii de peste Carpaţi. Mai mult, fire năvalnică, a provocat conflictul tinerilor «oţeliţi» — al căror şef de generaţie devenise — cu bătrînii «ruginiţi» *(«măgarii de pe Vezuviu»)*, adepţi ai tacticii pertractărilor şi pasivismului din conducerea partidului naţional român transilvănean. Abia un arbitru «neutru» de talia lui Const. Stere — călătorind în mod special peste munţi — a reuşit să potolească ostilităţile, avînd cîştig de cauză crezul de-o viaţă al lui Octavian Goga, care fusese şi al lui Ioan Slavici: Soarele, pentru toţi românii transilvăneni, de la Bucureşti răsare!

Între timp, poetul a trecut în Vechiul Regat, împrăştiindu-se din plin cu glorie şi omagii. I s-au tipărit alte şi alte volume de versuri, de articole şi cuvîntări. A fost onorat cu prieteniile venerabililor Caragiale, Delavrancea, Nicolae Filipescu, Al. Vlahuţă ş.a.m.d. Prilejul reprezentării piesei sale *Domnul notar*, pe scena Naţionalului bucureştean, a fost transformat în sărbătoare pe ambele versante carpatine. Goga devenise în scurt timp omul la modă, elogiat pînă la răsfăţ de o întreagă lume românească.

Plecat din Răşinarii natali, cu studii liceale la Braşov şi universitare la Budapesta, Berlin şi Paris, trecut prin închisoarea de la Seghedin, Octavian Goga descinsese în România-Mamă ca un cîntăreţ de geniu al *«pătimirii noastre»*, dar şi ca un crainic nepereche vestitor de *«vremuri ce aveau să vină»*.

Odată izbucnit războiul mondial, în vara lui 1914, freneticul tribun al luptei pentru Unirea românilor şi-a intensificat militantismul său mesianic. A scris şi tipărit volumul de versuri programatice *Cîntece fără ţară*; a publicat antologia de articole semnificativ intitulată *Strigăte în pustiu. Cuvinte din Ardeal într-o ţară neutrală*; a străbătut România de-a lungul şi de-a latul, împreună cu corifeii «Ligii Culturale» şi ai «Federaţiei Unioniste» — în care se înregimentase — agitînd pretutindeni ideea intrării imediate în război, pentru eliberarea cu un ceas mai devreme a fraţilor rămaşi acasă şi unirea lor cu Ţara, cu Patria română.

În acei ani de «chinuitoare alternative» şi de foc din timpul neutralităţii şi războiului nostru, politica guvernului român se afla sub diriguirea lui I. I. C. Brătianu, care din raţiuni superioare de stat a fost nevoit să nu dea satisfacţie imediată secularului instinct, imperativ naţional. Şi, de aci, ciocnirea cu urmări iremediabile dintre Octavian Goga şi Ion Brătianu.

În cele din urmă, tînărul, de 33 de ani — care începuse spectaculos viaţa, aşa cum atîţia bătrîni de merit ar fi dorit să şi-o sfîrşească — scăpărînd amnarul poetului, de piatra «Sfinxului» de la Florica — Argeş, s-a văzut, pentru a doua oară de la moartea tatălui, descumpănit! I se întîmpla una ca asta tocmai lui, celui care pînă atunci toate îi reuşiseră de minune...

La ceasul intrării noastre în acţiunea pentru împlinirea secularului vis al Unirii, gestul brutal administrat lui Goga de către ministrul de război Vintilă Brătianu, va fi contribuit în chip decisiv la umplerea paharului de ură antibrătienistă din partea atît de sensibilei firi a marelui poet. În acest sens, sînt elocvente regretele exprimate în *Memoriile* sale de I. G. Duca, omul preţuit de anturajul «dinastiei» Brătianu: *«Cine ştie, dacă Vintilă Brătianu în Cabinetul de la Ministerul de Război i-ar fi vorbit astfel, poate că Goga se apropia de partidul naţional liberal, poate că ne ajuta în acţiunea din Ardeal, poate că pe vremea Consiliului Dirigent ne apropia în loc să ne despartă de partidul naţional transilvănean, şi aşa mai departe. Cîte cauze mici nu au avut rezultate mari»*.

Episodul cu rezervistul Octavian Goga martor deznădăjduit al dezastrului de la Turtucaia, a fost consemnat şi în două convorbiri ale lui N. Polizu-Micşunescu cu Nicolae Filipescu, cuprinse în cartea *Nicolae Filipescu. Însemnări (1914-1916)*: *«21 august*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

1916. Ce se știe despre Goga? I-am răspuns că sînt știri bune (cu toate că în realitate, nu aveam nici o știre, afară numai că erau la Turtucaia). Ideea părea că-l obsedează, fiindcă puțin după aceia a revenit, zicînd: „Înțeleg ca patriotismul lui să-l împingă pe front. Dar ce nu înțeleg este că d-nii de la Marele cartier, care oploșesc atîtea lichele prin birouri, să-l lase pe Goga într-un punct expus". Și apoi, exaltîndu-se puțin cîte puțin: „Goga e o podoabă a neamului; în nici o inimă de poet n-a vibrat cu mai multă intensitate românismul de pretutindeni. Și nici un alt vers nu se apropie mai mult de inima românismului... Cînd se va scrie istoria frămîntărilor noastre naționale, poezia lui Goga va personifica ideea națională, în forma ei cea mai sublimă... Ce resursă admirabilă pentru marele Cartier de a întrebuința pe Goga ca un susținător al moralului soldatului, în clipele de restriște...Cînd soldatul român, va fi obligat să șadă, ca și cel din Occident, chinuit zile și nopți în tranșee, ce reconfort moral dacă i s-ar putea trimite cîteva versuri ocazionale de ale lui Goga care să îie sus inimile... În loc de cine știe ce frazeologie searbădă a vreunui Farfuridi de la Comandament. M-a rugat apoi ca îndată ce voi ști ceva despre Goga, să-l vestesc și, cum ar veni prin București, să vie să-i vorbească».

[...]

«23 august 1916. Goga e tot în infernul de la Turtucaia?» Și apoi, cu o expresie ironică, Nicolae Filipescu a adăugat:

„Dacă îl pierdem, Brătianu nu va avea măcar satisfacția să se fi scăpat de un adversar politic. Căci Goga poet s-a născut și poet va muri! Nu i-ar fi stat niciodată în calea matrapazlîcurilor lui politice! De altfel, Goga ar fi un rătăcit și un mediocru în politică...

Cît nu va avea el de cîntat pentru slăvirea Unirii noastre și pentru alinarea tuturor durerilor cu care vom plăti această Unire!..."

Am observat că aceste din urmă cuvinte le-a spus cu duioșie și o lacrimă îi mija sub pleoape...».

După nefericitul moment de la Turtucaia, fostului înrolat voluntar i s-au deschis perspective mai aproape de menirea sa. În această ordine de idei, ne sînt prețioase informațiile culese din citatele *Memorii* ale lui I. G. Duca — pe atunci ministru al instrucțiunii publice și șef al Cenzurii:

«Cînd Goga s-a înapoiat de pe front, am pus piciorul în prag—l-am retras de la regiment și l-am luat cu mine la Cenzură. Pregăteam tocmai scoaterea unei foi oficiale pentru soldați, l-am rugat deci să se ocupe de ea. Venea zilnic la mine, vorbeam, povestea fel și chipuri de lucruri, era foarte interesant...»

Într-adevăr, «foaia pentru soldați» a apărut la București, sub titlul *Gazeta ostașilor*, în două numere duminicale din 11 și 18 septembrie 1916. Între semnături, întîlnim: N. Iorga, M. Sadoveanu, O. Ghibu, I. Agârbiceanu, I. Minulescu, Cr. Moldovan, G. Ranetti ș. a. Octavian Goga semna două articole de prima pagină: *Regele și regina*, *Suflete sălbatice*.

După cum se știe, cauze mai mult ex tra-românești au permis «cleștelui» Falkenhain-Mackensen să pătrundă adînc în trupul țării. Deruta a fost imensă, eforturile supraomenești pentru salvarea ființei naționale a statului. În acele luni de grea restriște și-a așternut în bloc-notes gîndurile sale negre poetul Octavian Goga. Insistînd asupra răspunderilor, în mod vădit lui Goga i se vor fi repopulat cu prospețime pe retină imaginile Brătienilor care-i răniseră orgoliul în trei situații cheie: la izbucnirea războiului mondial; cu ocazia alegerilor parlamentare parțiale de la Caracal și Galați; în fine, cînd cu conflictul care a prefațat episodul Turtucaia.

Ne îndreptățesc să gîndim astfel faptele imediat ulterioare din viața și activitatea poetului-tribun. *Fărămituri dintr-o prăbușire* acoperă (cu hiatusuri de zile și săptămîni) perioada 17 noiembrie — 26 decembrie 1916. Exact partea culminantă a calvarului îndurat de întregul popor român în războiul său pentru înfăptuirea Marii Uniri. Ultimele însemnări ale lui Goga ne vestesc despre cooptarea sa în conducerea noului jurnal de front *România*, ce va apare la Iași, cu data de 3 februarie 1917, și în care articolul de fond *Spre biruință* poartă semnătura directorului gazetei, Octavian Goga. (Într-o carte pe care am tipărit-o la Editura Junimea în anul 1983 — Octavian Goga, *Ne învață Mărășeștii...* — am prezentat pe larg fructuoasa activitate a poetului Marii Uniri la acel cotidian și mai departe, la Paris, pînă în martie 1919).

Așadar, din moment ce clocotitoarei energii creatoare i-a fost oferită o întrebuințare după merit, micile patimi s-au potolit lăsînd locul dezideratelor fundamentale ale neamului românesc, propovăduite cu neostoită rîvnă și rară pricepere de marele poet, gazetar și orator.

În vremea «interimatului Marghiloman», Octavian Goga a pornit de la Iași spre Apus, unde n-a contenit să facă cunoscut oficialităților și opiniei publice occidentale idealul, instinctul național întru Unire al românilor. Pe cînd I. I. C. Brătianu se înfățișa în fruntea delegației române la

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Conferința de pace de la Paris, Octavian Goga se afla încă în capitala Franței. Și teribil trebuie să-l fi durut pe proaspătul șef al Resortului Propagandei din Consiliul Dirigent al Transilvaniei, cînd egocentricul «pontif» liberal — mînat și de vechi resentimente — nu va face apel la serviciile atît de bine venite ale vicepreședintelui Comitetului Național Român de la Paris; în plus, Goga plătea și amiciția sa politică de atunci cu Take Ionescu — acesta din urmă în adversitate inoportună, de-a dreptul condamnabilă, cu I. I. C. Brătianu.

Așa se face că Octavian Goga, poposind peste puțin timp la Sibiu (ședința Consiliului Dirigent), se va grăbi să urzească încrîncenate răzbunări antiliberale... Curînd va descinde în capitala României reîntregite, pentru a rosti de la tribuna Parlamentului Marii Uniri usturătoarea filipică la adresa Brătienilor — un succes oratoric.

Splendid discurs, în adevăr, și totuși... Aura poetului de geniu din prima tinerețe n-a mai strălucit aidoma și deasupra omului politic din anii maturi! O fatalitate, desigur, care ne îndeamnă la noi și noi reflecții și — de ce nu? — la continuarea demersului asupra paralelei «literatură-politică», ce străbate tumultuoasa viață și inestimabila operă ale lui Octavian Goga.

Stelian NEAGOE

«Sîntem pur și simplu români...»*

[*OCTAVIAN GOGA*:] Îmi aduc aminte, d-lor, era să uit, paralel cu această luptă de la Mărăști și Mărășești, a fost și epica luptă care s-a dat la Iași în criza de guvern, de 21 de zile, a fost lupta pentru aranjarea unui minister...

Nu trebuie uitat acest paralelism căci din el se pot trage concluziuni destul de interesante.

ALEXANDRU C. CUZA: Din cauza d-lui Take Ionescu.

O voce: Nu importă, căci nu apără pe dl. Take Ionescu.

OCTAVIAN GOGA: În mijlocul acestor frămîntări, ardelenii cereau și parte la acțiunea pentru dezrobire. Deportați în colțurile Siberiei și ale Rusiei, soldații români din fosta Austro-Ungarie, din prima zi, cînd românii au intrat alături de aliații noștri, au fost cu sufletul în tabăra românească.

D-lor, se va găsi cineva vreodată să descrie, să salveze pentru posteritate chinul grozav sufletesc al acestor oameni. Ei erau cu totul izolați, ei erau copiii nimănui, la dînșii nu se mai gîndea nimeni...

Luni de-a rîndul, la consulatul nostru din Odesa, la Petrograd, lăzi întregi de scrisori veneau din partea soldaților ardeleni, care cereau să fie recrutați și aduși aici să lupte. O acțiune cam întîrziată s-a făcut pentru dînșii și cred că sînteți dispuși să recunoașteți acest lucru, cu deosebire fiindcă ați avut mai tîrziu surpriza pentru dvs. de a vedea cum acești soldați reprezentau o deosebită credință și dragoste către țară...

D-lor, în lupta mare care am dus-o pentru dezrobirea neamului, am avut astfel prilej ca și ardelenii să fie în rîndul ei și cred că nu este rău ca de la această tribună să se arate că pentru întregirea neamului s-a vărsat în rîndurile oștirii române și sîngele ardelenilor, bănățenilor și bucovinenilor (*Aplauze prelungite*). Nenorocirea a vrut ca tocmai atunci, în momentul suprem, situația războiului să fie de așa natură ca lupta să se oprească.

Eu, d-lor, cred că pacea care s-a făcut atunci a fost o fatalitate; a fost o necesitate impusă de împrejurări fatale. După pacea de la București, rostul nostru aici, al acelora care crezusem în izbînda cauzei, nu mai prea avea o deosebită justificare: rostul nostru era atunci ca să căutăm legătura cu străinătatea și prin propagandă în străinătate să căutăm să servim alături de aliați cauza noastră.

D-lor deputați, nici în această chestiune a propagandei nu sînt încredințat că s-a făcut de ajuns pentru a salva interesele superioare ale neamului...

În această vreme, cînd noi eram într-o mare... cum să zic? «inacțiune» în ceea ce privește propaganda în străinătate, ceilalți și-au dat seama că nu se poate produce o mișcare puternică în țările din occident fără a te pune în legătură cu opinia publică din aceste țări, unde opinia publică este suverană. Dar, dacă noi nu am făcut acest lucru, d-lor, sînt alții care l-au făcut.

* Continuare din nr. 1—2/1989 al *R.I.T.L.* *(n. red.)*.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Astfel am avut ocaziunea să constat cum de exemplu au lucrat cehoslovacii şi iugoslavii. Îmi aduc aminte cînd eram la Londra că am întîlnit pe dl. Steed, directorul ziarului *Times*. Înainte de a-l vedea, aşteptîndu-l în cabinetul lui, un prieten al dînsului, un englez, mi-a spus rizînd: te rog uită-te sub masă ori sub scaun, căci poate cumva să fie vreun cehoslovac acolo. Această glumă arată cît de intens înţelegeau să se agite cehoslovacii. În fiecare moment şi ei şi iugoslavii desfăşurau o activitate foarte vie la Londra şi la Washington, de asemenea în toate centrele mari din America.

Ei bine, d-lor, în această vreme cine desfăşura activitatea oficială şi neoficială din partea noastră în America?

De pildă, în America din partea noastră...

Dr. N. LUPU: A fost dl. dr. Angelescu, care a desfăşurat o activitate.

Dr. C. ANGELESCU: Dl. dr. Lupu şi cu mine. Întrebaţi pe dl. Lupu ce am făcut.

OCTAVIAN GOGA: D-le dr. C. Angelescu, aţi avut ocaziunea să vă plîngeţi mie de ce acolo nu se putea face mai nimic şi ce aţi putut face în America.

Dr. C. ANGELESCU: D-le Goga, cît am putut face, am făcut.

OCTAVIAN GOGA: E adevărat că aţi stat trei luni de zile acolo. Dar în toată vremea războiului mondial, dvs. care trebuia să ştiţi bine că America e un punct însemnat în angrenajul politicii internaţionale, un punct de cea mai mare importanţă, aş vrea să ştiu de cine am fost noi reprezentaţi la Washington? Cine a reprezentat acolo destinele neamului nostru?

Dl. dr. Lupu îmi spunea la Paris că în America se ţineau conferinţe împotriva noastră de către oameni interesaţi. Şi mai spunea dînsul, că acolo apărea o revistă, ba chiar şi la reprezentaţiuni cinematografice apăreau diferite scene fantastice, în care poporul românesc era reprezentat ca un popor de ţigani.

Ei bine, d-lor, cine a lămurit în toate aceste privinţe străinătatea despre ţara românească şi poporul românesc?

Noi, d-lor, noi trebuie să ne dăm seama că mentalitatea modernă a oamenilor politici nu poate să găsească alt drum pentru a se ajunge la inima popoarelor, decît această propagandă, care singură ea este chemată să resusciteze opinia publică. Ea determină judecata oamenilor politici la toate democraţiile occidentale.

Voci: Da, aşa este. Este adevărat.

OCTAVIAN GOGA: Dl. Brătianu spunea că a găsit Conferinţa de pace în deplină necunoştinţă asupra situaţiunii în ţara noastră.

Ei bine, d-lor, cum se putea să cunoască situaţia de la noi statele celelalte, cînd nimeni nu a fost acolo să-i lămurească?[2]

D-lor, eu sînt de credinţă că dacă noi am fi avut o armată de propagandişti, dacă am fi avut o armată de adevăraţi propagandişti, în America, în Anglia, în Elveţia, atunci vă asigur că opinia publică înregistrînd dreapta noastră cauză, în alt chip ar fi îndrumat politica lor faţă de noi. *(Aplauze, întreruperi)*.

D-l Drăghicescu spune că a făcut şi d-sa propagandă; da, am avut onoare să fac alături cu d-sa. Eu chem pentru propaganda care am făcut-o la Paris, drept mărturie pe dl. dr. Angelescu şi pe dl. Drăghicescu, care au fost colegi cu mine în Consiliul pentru unitatea naţională. Dînşii vă pot spune despre unitatea acţiunii pe care am desfăşurat-o acolo. Aceasta a fost o propagandă dusă din iniţiativă particulară.

SIMION MÎNDRESCU: Nu este exact; guvernul a trimis profesori universitari pentru a face propagandă la Paris, şi am fost şi eu în acest scop la Roma.

EMIL PANGRATI: Propagandă s-a făcut, d-le Goga, în timp de doi ani în străinătate, şi în special la Paris, iar d-ta ai venit în ultimele două luni.

OCTAVIAN GOGA: Am venit la Paris la sfîrşitul lui septembrie 1918, cînd am înjghebat Consiliul de unitate naţională. În acel timp, aci era stăpîn dl. Marghiloman, patronat de Mackensen (*întreruperi, zgomot*); atunci noi, o sumă de români care eram acolo, din iniţia-

[2] Octavian Goga exagerează voit în minus. Pentru edificare, a se consulta: Ştefan Pascu, C. Gh. Marinescu, *Răsunetul internaţional al luptelor românilor pentru unitate naţională*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980; *Marea Unire a românilor în izvoare narative*, ediţie, studiu introductiv şi note de Stelian Neagoe, Editura Eminescu, Bucureşti, p. 407—615 (Textele semnate de Traian Lalescu, Al. Lapedatu, Allan W. A. Leeper, Vasile Lucaciu, Dr. N. Lupu, Simion Mîndrescu, G. G. Mironescu, David Mitrany, N. Petrescu-Comnen, Vasile Stoica.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

tivă particulară, am constituit acest Comitet, şi menajînd interesele partidelor istorice, am căutat după lupte îndelungate, homerice, să constituim Comitetul, punînd cîte 8 membri dintr-o categorie, alţi 8 membri din altă categorie, fără ca să stricăm acest echilibru, căci atunci nu puteam înjgheba Consiliul unităţii naţionale. (*Aplauze*).

Acest Consiliu, d-lor, socot că şi-a avut un rol al lui pentru binele neamului, şi cred că activitatea [pe] care a desfăşurat-o, fie prin broşuri, fie prin cărţi, a completat o lacună.

ION G. DUCA: Şi eu v-am rugat să faceţi o broşură, şi nu aţi scris-o niciodată.

OCTAVIAN GOGA: Ba am scris-o şi o am[3].

ION G. DUCA: Se poate s-o aveţi dvs., dar n-am avut eu, şi prin urmare nu a putut să folosească propagandei. De aceea îmi pare rău cînd vă văd acuzînd cu atîta uşurinţă şi cu atîta nedreptate. (*Aplauze, întreruperi, zgomot*).

Preşedintele N. IORGA: Nu aş fi crezut ca broşurile să fie aşa de pasionante, atît cele scrise cît şi cele vorbite. (*Ilariate*).

OCTAVIAN GOGA: Cînd mănunchiul de oameni îndeplinea această lacună din iniţiativă particulară, în această vreme, în aceste împrejurări, acasă s-au schimbat lucrurile, s-a prăbuşit frontul german. Ţara a fost scăpată de apăsarea duşmanilor, şi în acest timp poporul românesc din Transilvania a făcut marea lui manifestaţie de liberă voinţă pentru a se ataşa la ţara mumă. (*Aplauze*).

Adunarea de la Alba Iulia rămîne ca o sinteză a înfăptuirii organice, care a existat totdeauna în conştiinţa poporului nostru[4]. (*Aplauze*).

După acest eveniment, constituindu-se noul minister al d-lui Brătianu, d-sa în calitate de delegat prim, a venit la Conferinţa de pace, mi se pare, exact cu două zile înainte de deschiderea acestei Conferinţe, însoţit de o foarte mică suită.

Voci ale deputaţilor ţărănişti: Nepoţii săi!

OCTAVIAN GOGA: D-lor, d-sa a venit aducînd cu sine tratatul de alianţă, tratatul încheiat de România şi marile puteri în virtutea căruia România intrase în război. Legătură cu oamenii care se găseau acolo, într-o continuă actiune de propagandă desfăşurată la Paris. d-sa n-a luat.

În orice caz, ţin să se constate că între Consiliul naţional din Paris şi între dl. Brătianu care a venit nu s-a produs acea armonioasă colaborare, care ar fi fost firească între oamenii care slujesc interesele aceleiaşi ţări. Şi numai la un schimb de cărţi de vizită, la această formalitate de politeţă, s-a redus ceea ce trebuia să fie întîlnirea pentru lămurirea reciprocă şi colaborarea tuturor oamenilor de seamă care se găseau atunci în centrul acţiunii diplomatice pentru a servi interesele ţării[5] .(*Aplauze*).

---

[3] Vezi detalii în: Octavian Goga, *Ne învaţă Mărăşeştii...*, ediţie, studiu introductiv şi note de Stelian Neagoe, Editura Junimea, Iaşi, 1983, p. 53—54, 169—171.

[4] La începutul lunii ianuarie a anului 1919, Goga scria — cum am mai spus — la Sibiu, lui Iuliu Maniu, preşedintele Consiliului Dirigent (al cărui Resort cu Propaganda fusese încredinţat marelui scriitor): «*Mai întîi vă string mîna tuturor care, înţelegînd rostul vremii, v-aţi pus în fruntea mişcării şi aţi realizat Unirea politică care de atîta vreme trăia în toate fibrele de simţire a neamului. Adunarea de la Alba Iulia, această manifestare grandioasă a conştiinţei noastre naţionale, înscrie o mare pagină de glorie pe urma adunării de la Blaj. Vrednicii noştri ţărani, cu bunul lor simţ şi cu înţelegerea atît de reală a intereselor neamului, care i-a caracterizat la toate luptele noastre, şi-au dovedit şi astă dată adînca lor înţelepciune.*

Regret din tot sufletul că nu mi-a fost dat să văd aceste valuri de oameni şi să mă pătrund şi eu de bucuria cea mare şi curată, care mi-ar fi răsplătit îndeajuns tot zbuciumul de-o viaţă întreagă pentru triumful unei idei».

[5] Adevărul este ceva mai complicat în privinţa participării sau neparticipării lui Goga la lucrările delegaţiei române pentru Conferinţa de pace de la Paris. Marele scriitor se destăinuie justificativ într-o scrisoare din Paris, 19 februarie 1919, adresată coregionalului său Alexandru Vaida Voievod — membru în delegaţia condusă de premierul I. I. C. Brătianu. «*Urmînd invitaţia ta* — scrie Octavian Goga —, *am asistat alaltăieri (17 februarie) la întrunirea delegaţilor României pentru conferinţa de pace, în care, sub conducerea domnului prim-ministru, d. I. C. Brătianu, s-au prezentat lucrările şi s-au fixat atribuţiunile diferitelor comisiuni. În cursul discuţiunii s-a invocat şi numele meu, solicitîndu-mi-se din partea domnului Brătianu o colaborare, în special în ce priveşte comisiunea pentru rezolvarea problemelor de ordin politic*».

În continuarea scrisorii, Goga motivează — pe puncte (patru) — de ce nu poate «*primi nici un rol oficial de colaborator al delegaţiunilor noastre actuale la Congresul păcii*». Primele lui nemulţumiri vizează *alcătuirea* delegaţiei române. Neîndeplinindu-se aceste condiţii elementare — susţine tribunul Unirii — «*conştiinţa mea le-a înregistrat şi vremurile sînt prea mari ca la timpul său să nu-mi rezerve dreptul de a le arăta opiniei publice de-acasă*».

Invitaţia la colaborare, pentru el, venea tîrziu — «*după un timp de o lună şi jumătate, în care, deşi mă găseam aici, la Paris, unde am căutat să-mi fac datoria, nu s-a făcut nici un apel la dorinţa mea de muncă*».

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

D-l Brătianu a venit deci cu tratatul. La Paris, atunci, ideea de tratat la Conferință era înlocuită cu ideea de autodeterminațiune. America nu era angajată la nici un fel de tratat. Și tocmai aceste concepțiuni ale lui Wilson determinau atunci judecata politică a tuturor în congresul de pace.

Eu cred că noi putem să susținem revendicările noastre integrale, care sînt cuprinse în tratat, nu întemeindu-ne pe rigiditatea acestui tratat, ci pe principiile Wilsoniene ale autodeterminării (*aplauze*), care aveau ca punct de sprijin Adunarea de la Alba Iulia...; am venit la Conferință nu ca să executăm un contract ci ca să cerem consfințirea legală a manifestărilor de voință populară. (*Aplauze*).

O voce: Ambele teze au fost susținute.

OCTAVIAN GOGA: D-lor, dl. Marghiloman a spus — și în această privință are perfectă dreptate — că nu putem judeca toată desfășurarea acestei chestiuni decît atunci cînd ni se vor înfățișa toate actele.

D-lor, eu nu cunosc toate aceste acte și nu le cunosc fiindcă nu mi s-au comunicat și fiindcă n-aveam nici o chemare să le cunosc.

O voce: Ați fost în cabinetul Vaida, totuși.

OCTAVIAN GOGA: Într-un ton, al cărui incontestabil lirism nu se poate pune la îndoială, dl. Brătianu a înfățișat Camerei marile sforțări pe care le-a avut la Conferința de pace.

Nu știu pentru ce a crezut d-sa că trebuie această Conferință de pace să o prezinte în cadrul pe care l-a prezentat, care nu era nici cel mai serios și nici cel mai simpatic și care de multe ori friza ridicolul.

Acolo, la Paris, putea să fie două politici: o politică de rezistență și o politică de tranzacțiune.

D-l Brătianu a ales politica de rezistență, întemeiată pe tratatul de la 1916.

O voce: Și pe dreptatea noastră.

OCTAVIAN GOGA: Rămîne să stabilească viitorul întrucît ar fi fost mai utilă politica de rezistență sau politica de tranzacțiune.

Lumina adevărată nu se va putea face decît atunci cînd vom fi în perfectă cunoștință a actelor.

Desigur, d-lor, însă că putem să constatăm roadele unei penibile izolări pe care am avut-o la Conferința de pace.

Desigur, d-lor, că logic ar fi fost să căutăm mijloacele prin care să întemeiem o confederațiune de state, aici în Europa Centrală, pentru ca tot ce privește chestiunile mari, cînd intrăm la Conferința păcii, să nu intrăm numai întemeiați pe prestigiul și pe legăturile noastre, ci să fim întemeiați pe angrenajul de forțe al unei puteri mari, care constituia o asemenea confederație. (*Aplauze*).

În orice caz, d-lor, această chestiune noi acum nu o putem judeca, o vom judeca mai tîrziu[6]. Vreau însă să spun un lucru: rezistență, dacă putea să fie, o cred justificată numai pînă la un anumit punct, care cred că se poate fixa, în mod cronologic atunci cînd am fost în plenitudinea gloriei noastre militare, socot că trbuia să fi scontat politicește acest prestigiu militar, începînd — dacă vedeam că nu putem să cîștigăm prin absolută intransigență — începînd atunci să tratăm. (*Aplauze*).

A accepta să primesc acum o colaborare ar fi să-mi nesocotesc energia de care aș fi fost capabil în perioada izolării absolute în care am fost lăsat».

Acestea fiind motivele principale ale refuzului său, Goga mărturisește însă că este *«însuprat de aceeași dragoste de neam, care m-a povățuit la o linie dreaptă în toată viața mea politică și care mi-a dat satisfacția de a vedea atins astăzi obiectivul unor lungi și grele frămîntări personale.*

Păstrîndu-mi acum independența absolută față de partidele politice din Regat, ale căror resorturi intime soarta a voit să le cunosc mai bine decît voi, rezervîndu-mi libertatea de opinie pentru greșelile lor, în credința că România nouă are nevoie de un suflet nou în luptele politice, eu cred că îndeplinesc un act de conștiință folositor pentru binele public».

Goga nu excludea, pe timpul rămînerii sale la Paris, să aducă servicii cauzei naționale, dar *«pe altă cale, ca și pînă acum»*, și, bineînțeles, stînd oricînd la dispoziția colegiului său din Consiliul Dirigent *«cu orice lămurire în ce privește situația noastră de aici».*

Nu încape îndoială că textul scrisorii a fost dictat lui Goga de starea sa de idiosincrasie față de I. I. C. Brătianu. Fiindcă epistola are și un maliție post-scriptum: *«Dacă ți se pare util, comunică, te rog, și domnului Brătianu aceste păreri ale mele. Domnia sa le va înregistra probabil în măsura atențiunei trecătoare pe care de obicei o acordă spiritelor libere și o va cumpăni după cum ocupațiunile mult mai importante i-o vor îngădui».*

[6] În legătură cu problematica vastă a României în acțiunea națională pentru împlinirea Marii Uniri, recomandăm lucrările: *România și primul război mondial*, 2 volume, Editura Militară, București, 198 Ștefan Pascu, *Făurirea statului național unitar român*, Editura Academiei, București, 1983; Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul unitar român*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

S-a întîmplat însă, d-lor, că tocmai atunci dl. Brătianu, care în mod consecvent a respins o discuție, nu a vrut să trateze, stînd numai pe baza tratatului.

Atunci s-a întîmplat că în locul d-lui Brătianu, guvernul — sub îndrumarea unui mecanism obscur de aci — s-a schimbat și a fost luat de dl. general Văitoianu, care fiind guvern de militari și de alegeri parlamentare, a declarat în mod programatic de la început că politică nu face. Aceasta a fost declarația guvernului: că nu face politică și nici n-a făcut...

Astfel, drept rezultat al acestei inacțiuni diplomatice, de luni de zile, noi după ce am venit aici, la București, din provinciile surori reunite, ne-am pomenit în fața unei fatalități, în fața ultimatului marilor puteri de la Conferința păcii. *(Apauze)*. Și atunci, d-lor, în fața acestui ultimatum, noi am stat să judecăm și ne-am gîndit cum poate fi privită situațiunea. Ne-am zis de la început: Da! Este o pace grea, o pace în care nu este în măsură dreaptă menajată demnitatea noastră *(întreruperi)*.

Ne-am zis: este o pace grea, o pace în care putem să spunem că sînt jignite sentimentele noastre, o pace în care ni se cere ruptură de teritoriu care ne este scump *(aplauze)*; o pace în care ne dăm perfect seama că hotarul trebuie împins mai departe decît acolo unde a fost fixat. *(Aplauze)*.

O voce: Așa e!

OCTAVIAN GOGA: ...Fiți siguri, d-lor, că noi privim această pace ca o necesitate absolută.

Voci din partea grupului liberal: Cine noi?

OCTAVIAN GOGA: Partidul național din care fac parte, privește această pace...

Voci din partea Blocului: Blocul!

OCTAVIAN GOGA: Blocul Parlamentar *(aplauze)* privește această pace ca o necesitate impusă de împrejurări. În orice caz, ea e rezultatul acțiunii diplomatice de pînă acum *(aplauze)* pentru care nu luăm și nu ne privește nici un fel de răspundere. *(Protestări din partea liberalilor; aplauze din partea Blocului)*.

Vorbesc de răspunderea care privește această perioadă pînă în ziua cînd s-a constituit guvernul Vaida.

Și atunci, d-lor, eu sînt convins că oricine lua guvernul în împrejurările actuale, trebuia să facă pace. *(Aplauze)*. Era necesară ca un factor psihologic pentru poporul nostru, în împrejurările prin care trece astăzi *(aplauze)*. Ne gîndeam, d-lor, că nu se poate să rupem legăturile cu aliații și să rămînem într-o situațiune extralegală, izolați de toate raporturile internaționale. *(Aplauze)*.

Ne gîndim, d-lor, în acest timp că este greu să suportăm un blocus economic; ne gîndim, d-lor, la minoritățile etnice dintre care unele pot să aibă încă idei subversive, cărora se poate pune capăt numai prin certificatul legal pe care îl trecem în conștiința lor, ca venit și de la Conferința de la Paris. Orișicine ar fi venit, trebuia să încheie această pace.

MANOLESCU STRUNGA: Și Italia are un poet care o conduce.

Președintele N. IORGA: Vă rog, d-le deputat, aceasta nu intră în specialitatea dvs. *(Ilaritate)*

OCTAVIAN GOGA: Da, este credința mea *(Întreruperi)*.

D-lor, exemple nu iau din literatura d-lui D'Annunzio, și mai puțin de la politica pe care o face d-sa. Eu nu pot fi neutru aventurei militare.

Președintele N. IORGA: Nimeni nu v-o cere.

OCTAVIAN GOGA: D-lor, sînt convins că pacea trebuie să fie iscălită, rămînînd ca tot ce se mai putea cîștiga, să cîștigăm printr-o intervenție la aliații noștri, făcînd cu toată sinceritatea, crezuți fiind că, da, sîntem prieteni sinceri ai lor și reparîndu-se toate greșelile ce s-au produs printr-o rigiditate absolută pe care am stat pînă acum.

D-lor, astfel, în aceste împrejurări, s-a constituit guvernul Blocului Parlamentar și spuneam, d-lor, că sînt vremuri grele. Da, guvernul actual a luat asupra sa sarcina de a conduce țara în împrejurările cele mai grele. Să ne gîndim bine, că sîntem după Unirea a patru provincii, putem spune că reprezentăm fiecare parte din provincie și că Adunarea noastră înfățișază patru trecuturi, cu patru feluri de instituții cu totul distincte. Ei bine, îmi dau perfect seama, că în asemenea împrejurări pînă se va produce coeziunea necesară sufletească între aceste provincii, pînă se va produce și aici, în această Cameră, fireasca apropiere de la provincie la provincie.

SIMION MÎNDRESCU: Sînteți pe cale de a o face dvs.

OCTAVIAN GOGA: Eu cred, d-lor, că trebuiește cu bunăvoință reciprocă, lăsînd la o parte rămîntările din trecut și privind spre viitor, avînd în vedere marele bine național, cu toții să

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

muncim pentru ca să guvernăm ţara, dînd ajutor şi sprijin acestui guvern, care nu e guvern ardelean, cum s-a spus, care este guvernul ţării. *(Aplauze prelungite).*

În momentul cînd...

O voce: De ce ai părăsit guvernul?[7]

OCTAVIAN GOGA: Noi am venit aici, ardeleni şi bucovineni şi basarabeni şi bănăţeni, ne-am zis: nu mai sîntem ardeleni, nu mai sîntem bucovineni, nu mai sîntem basarabeni, nu mai sîntem bănăţeni, sîntem pur şi simplu români. De aceea, greşit s-a spus «guvern ardelean», fiindcă nu vreau şi resping ca să se treacă în conştiinţa publică de aici ideea că au venit ardelenii să stăpînească ţara *(aplauze)*. Noi am venit aici, în ţară, în calitate de colaboratori, nu în calitate de stăpînitori. *(Aplauze).*

Desigur, d-lor, ne dăm seama că partidul naţional, într-un timp foarte scurt, va trebui să sacrifice cadrul regional, pe care şi l-a menţinut pînă aci, ca o rezultantă a imprejurărilor istorice prin care a trecut. Predealul a dispărut ca frontieră din geografia noastră politică.

Atunci, d-lor, noi vom face apel, fixîndu-ne programul nostru unitar, către toţi acei care pot avea o înrudire sufletească cu noi.

Noi voim în puterea unor idei democratice să facem apropirea cu acei care au legături sufleteşti cu masele populare. *(Aplauze).*

O voce: Dl. Take Ionescu.

OCTAVIAN GOGA: D-lor, eu la Iaşi, în vremea dezastrelor am văzut odată rezemat de zidurile spitalului «Sf. Spiridon» un soldat plin de răni, acoperit de zdrenţe, ieşit din tifosul exantematic: stătea ca un spectru şi se uita în gol.

Imaginea, viziunea acestui soldat mi-a rămas în amintire. Eu îl văd veşnic înaintea mea şi mă rog lui D-zeu să-mi trimită ca un oaspete această viziune în fiecare seară, ca să îmi dau seama cu cine va trebui noi, ardelenii, basarabenii şi alţii să facem clădirea cea mare a politicii viitorului. Ei bine, cu ei o vom face! *(Aplauze).*

Declar, d-lor, că sprijinesc cu toată căldura guvernu'. *(Aplauze prelungite).*

[7] «Vocile» din Cameră ştiau ele ceva, nu erau doar şicane către orator. Octavian Goga n-a rămas ministru al instrucţiunii publice şi cultelor, în guvernul Blocului Parlamentar condus de Al. Vaida Voievod, decît 10 zile (5—15 decembrie 1919). De fapt, în această privinţă, Goga secondează cu exactitate mişcările generalului Al. Averescu, care deţinuse portofoliul internelor în cabinetul Vaida tot în perioada 5—15 decembrie 1919. Înregimentîndu-se în elita Partidului Poporului, Octavian Goga va da întîiul exemplu de renunţare la regionalismul de partid şi integrarea necondiţionată în viaţa politică a României reîntregite. Recompensa temerarului va fi flatantă pentru un mare scriitor: i s-a creat, în mod cu totul special, un minister — cel al Artelor şi Cultelor, la 18 martie 1920 — în noul guvern condus de generalul Al. Averescu. Foarte curînd, Goga se va revanşa şi faţă de această atenţie concertată — impunînd desfiinţarea Consiliului Dirigent ce devenise anacronic, adevărată piedică în cadrul amplului proces de osmozare generală naţională românească.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Marin Sorescu

Bibliotecă de poezie românească

GENERAȚIA ACTUALĂ DIN GENERAȚIA TRECUTĂ

D. Gusti

Închinare lui Ștefan Vodă este un poem menit a perpetua numele de poet al lui Dimitrie Gusti. Multă vreme s-a crezut că i-ar aparține lui Eminescu. Confuzia este elocventă: și pentru modul în care autorul *Luceafărului* știa să se cufunde și să se confunde (pînă la un punct) cu precursori și contemporani și pentru vigoarea poemului însuși.

Tonul este profetic, măreț amintindu-i cînd pe Mureșanu din *Deșteaptă-te române*: «Și strunele plesnite și harpa desfăcută / În salcia pletoasă, de care atîrna / L-a Isterului ripe, acuma este mută, / Și cîntecul ei de aur nu pot a-l deștepta //. Ce vînt trăgînd s-aude sub crengile plecate / Spre unda cristalină ce fuge, șopotind, / Și umbrele din apă tot rînduri înecate / Se par că lasă-n urmă o voce suspinînd?» cînd pe Grigore Alexandrescu: «Ca valurile mării ce-n sînu-i se frămîntă / Și spre un țărm sau stîncă se-mping a se opri: / Așa durerea sparge o țară și se-avîntă / Colo spre mănăstire la Putna a lovi.»

O cadență bărbătească, un sunet de clopot, invocații, aglomerarea de nume proprii («Lipintul, Grumăzeștii și Balta și Ciceu, / Dumbrava Roșie, Baia») conferă poemului o măreție stranie. Regreți că autorul nu a perseverat, cum se zice, pe această linie.

D. Gusti a publicat un volum *Buchetul poetic* în 1855. Este foarte valoroasă pentru timpul său (1852) *Ritorica română înzestrată cu exemple scoase din scriitorii literaturii române*, printre primele retorici la noi. Cunoștea bine poeții vremii pe care îi citează generos, teoreticianul neuitîndu-l pe poetul Dimitrie Gusti. *(De analizat e, 3 poezii).*

G. Bălăcescu

Foarte pipărat, ardeiat, excelent mînuitor al limbii. Aici dospesc, ai zice, primele satire eminesciene și pamflete argheziene. Un foarte bogat vocabular. Limbă ascuțită, sceptică în ciuda umorului inteligent și gîlgîitor; putere de invenție aproape caragialescă. Oare nu-s prea multe calități pentru un autor minor?

A trăit între 1808—1880 și primul volum îi apărea în 1845. *Fă-mă, tată, să-ți seamăn sau Generația actuală din generația trecută* (1860) continuă vîna reală a Bălăcescului. Tare aș avea chef să-i citez pe loc toate poeziile, numai că n-am la îndemînă hîrtia de pe vremuri.

Excelent portretist pe linie caricatural pamfletară. Iată-l pe Coconul Drăgan: «Pă semne că nu știți bine / Cine-i Coconu Drăgan? / Întrebați-mă pă mine, / Că-l știu ca p-un bou bălan / Drăgan Ploscă, / Sin Stan Cloșcă, / Brat Mică, / Zet Mică, / Vnuc Voicilă-ot Tătărăi, / Biv ceauș za armășăi, / Este din copilărie-i / Un om foarte însemnat, / Și din fire, din pruncie-i / cu mari daruri înzestrat. / Nici se știe / Să mai fie / Altu-n lume / Cu-așa nume,/ Cu-așa slavă / Ș-așa glavă... *(Iarăși la meidan Coconul Drăgan).*

Urechea poetului prinde toate tonurile ciudate care se căpătuiseră în limba română: ipolips, agighios, tașacliu, iuschiuzar, tertipgiu, calemgiu, ghelirusi, rusumeturi și husmeturi, ciracliu, ugurliu, abașirdisi, se ponoslușește etc. scoțind din toate acestea efecte trebuincioase.

În satire și fabule folosește cu talent ritmurile populare din blesteme sau descîntece: «Tu cu-oiota, / Eu cu iota; / Tu cu-ciota / Eu cu iota; / Tu cu varia / Eu cu oxia;...»

Contemporanul său, Vasile Gr. Pop primul nostru istoric literar atît de nedreptățit și el, nota în *Conspect*: «Scrierile sale, puține, dar eminente, sunt prea puțin cunoscute. Ele-i sunt dictate de un sentiment adevărat și de-o judecată dreaptă. În prezent trăiește

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

retras în București, ca pensionar al statului. A debutat mai ales prin scrierile sale în genul fabulei, așa încît afară de Gr. Alexandrescu, el e singurul care a mai scris fabule bune în Muntenia. Ele sunt lipsite de orice aluziuni politice și de partidă; iar din poezia sa transpiră un spirit de observație pentru necazurile mici și comice ale vieții, pe de altă parte un fond de melancolie filozofică».

Această melancolie filozofică este reală și ea, alături de celelalte calități, îndreptățește interesul nostru pentru acest retras și uitat «pensionar al statului».

Toate titlurile lui merg foarte bine și azi: *O bună educație. Poezii și fabule.* București, Tip. Eliade, 1845; *Divanul dobitoacelor filantropicoase, filodicoase și filopatricoase, Românul*, II, 1858.

D. GUSTI

VOCEA BOLNAVILOR

la vizitarea ospitalului Sf. Spiridon de Prea Înălțatul domn Grigorie A. Ghica

Raza din ceruri varsă lumină
Roua, pămîntului mană îi dă,
Zefirul suflă, recoare lină,
Bolnavul însă ce în pat stă
Mai ușor poate, c-aici suspină.

Tu ai dat omului, Doamne ! simțire,
Inimă nobilă de dar ceresc
Iată sărmanii în pătimire
De mîini de oamini se îngrijesc,
Ș-astă-ndurare: e-a ta mărire !

Aici sărmanul un pat găsește,
Aici durerea, un agiutoriu
Aici vieața re-nsuflețește,
Patima moare, pe-ncetișoru
Și preputerea-ți Doamne ! sporește.

Inimă bună de haruri plină !
Suflete nobil Prințe dulos !
Bolnavii astăzi de se închină,
Ei, toți îți roagă din ceriu stelos:
Mărire Prințe ! viață senină.

12 decembrie 1851

IMNUL MOLDOVENILOR

la întoarcerea Principelui Grigorie A. Ghica

Tu ce verși din cer lumină
Peste lume tuturor,
Fă o soartă mai senină
La-al Moldovei viitor.

Dreapta ta de scut o ține
Peste-al patriei altar.
Si pe Prințu ce ni vine
Doamne ! împle-l de-al tău har.

Dă-ne: pace și iubire
Între toți cuget curat,
Dă-ne țerei: fericire
De la tronul tău bogat.

Azi Moldova se deșteaptă
Pentru Prințul dobîndit
Iar tu Doamne! ne îndreaptă
Pe-al tău drum ce ne-ai sortit.

C. BĂLĂCESCU

EU ȘI ALȚII

Zică cît or vrea confrații
Că eu, zău, n sec a ți
Că eu, zău, nu sînt ca alții !
De eram ca de-alde aia
Cîte nu-mi scăpa din mînă !
De-mi plăcea fierbinte baia
Dibuiam și eu vro zînă
Cum fac mai toți amoratii,
Dar eu, vezi, nu sînt ca alții.

De nu eram o potaie
Învățam și eu vrun joc
Știam bancul cum se taie
Și n-așteptam la noroc
Cum fac toți civilisații;
Dar eu, vezi, nu sînt ca alții.

De aș fi fost mai obraznic
Nu eram acum cum sînt,
Mă vîram și eu la prasnic
Cu veșmînt fără veșmînt,
Precum fac mai toți chemații ;
Dar eu, vezi, nu sînt ca alții.

De n-aș fi fost eu ca mine
Sforțam și eu boriera
Și cînd timpul umbla bine
Mi-ți făceam, zău, cariera,
Cum făcură toți confrații ;
Dar eu, vezi, nu sînt ca alții.

D-aveam puțină rutină
Nu mă sfiam de ispită
Ci mă scuturam de tină
Mă-ndulceam și eu la mită
Precum fac mai toți jurații;
Dar eu, vezi, nu sînt ca alții.

În sfîrșit d'eram ca alții,
Nu eram să fiu ca mine,
Cum o zic toți învățații;
Dr fiindcă sunt eu bine
Spun curat loghiotații
Că nu puteam fi ca alții.

OMUL

Orce să fie omul? Cine e astă himeră?
Cunoaște-se pe sine? Sau însași carieră?
Mizerie, mărire, haos de cugetare.
A cerului sublimă speranță viitoare;
Lepădătura lumii, creat din rămășițe,
De varii, stranii visuri obiet de sacrifițe;
Din poftă de dezgusturi împins fără-ncetare
Din aplecare gîndul își plimbă-n aplecare,
Cînd prea puține știe, și mintea lui e mută
Și cînd a ști vrea multe, atunci devine brută.
Nu se reține-n stare vreodată cumpănită,
Trufia-l fce angel și desfrînarea vită;
Insectă peritoare, arundine mintoasă,
Un spirit în amestec, materie lutoasă;
Un joc etern al soartei, o pradă de păcate
Un vreme ce se-naltă, căzută zeitate.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

CRONICA EDITIILOR

Liviu Rebreanu, Opere, vol. 12, 13, 14 (Cronici dramatice). Ediție de N. Gheran. București, Editura Minerva, 1987—1989.

Am fost, cred, printre puținii care au scris cu entuziasm despre ediția critică Liviu Rebreanu, încă de la apariția primelor volume, conținînd în întregime nuvelistica, romanele și spectaculosul dosar de creație, aproape unicul de acest fel din literatura română. După aproape două decenii, am bucuria de a-mi continua cronica, zăbovind asupra noilor volume (12, 13, 14), apărute între 1987—1989, ce dau la lumină încă un sector important al activității prodigioase a scriitorului. Așa cum ne încredințează N. Gheran, foarte competentul și neostenitul autor al ediției, cronicile dramatice au avut ponderea cea mai mare la începuturile gazetăriei lui Liviu Rebreanu, fapt care l-a determinat pe editor să le acorde atenție, cu prioritate. Ne găsim în fața unui corpus de texte în cea mai mare parte rămase în periodice, deci ca și necunoscute, publicate între 1910-1925, răstimp în care scriitorul a urmărit cu regularitate mișcarea noastră teatrală, fiind unul dintre cronicarii cei mai avizați ai epocii. Liviu Rebreanu a iubit realmente scena, din cea mai fragedă tinerețe (vol. 11, al ediției, cuprinzînd piesele și încercările sale dramatice, ni se pare el singur elocvent), însă lui i se adaugă acum comentariile critice însumînd un număr de pagini considerabil și care conturează, o dată mai mult, profilul omului de teatru, ce urmează a fi pus alături mai ferm, chiar dacă nu la aceeași înălțime, de nuvelist și romancier. Așa stînd lucrurile, nu e de mirare că scriitorul pledează, cu neistovită convingere, cauza repertoriului original, a dramaturgiei românești contemporane. La ea se referă în repetate rînduri, invocînd ca modéle de urmat piesele intrate în fondul de aur ale lui Hasdeu, Alecsandri, Caragiale. Cînd vine vorba de *Răzvan și Vidra*, *Fîntîna Blanduziei*, *O scrisoare pierdută*, cronicarul nu găsește suficiente superlative pentru a le recunoaște valoarea și a-și exprima satisfacția că sînt jucate în stagiuni întregi sau chiar succesive. Oricît de entuziaste, considerațiile lui Rebreanu se dovedesc totuși diferențiate, el fiind printre cronicarii care au obiectat o anume lipsă de autenticitate a personajelor din *Năpasta*, precum și carențele dramaturgiei lui De la vrancea. Să observăm, de asemeni, efortul său de a păstra o dreaptă cumpănă a judecății critice asupra dramei istorice *Vlaicu-Vodă*, pe care o aprecia în gradul cel mai înalt, în ciuda campaniei cvasi-permanente împotriva lui Al. Davila, în calitatea lui de director al Teatrului Național. Rebreanu a fost, cum spuneam, un susținător convins al repertoriului original, căruia însă nu i-a trecut cu vederea slăbiciunile, chiar și atunci cînd autorii erau personalități marcante ale societății și literaturii române, sau vedete ale epocii, ale generației tinere.

Ar fi de văzut, mai întîi, care au fost preferințele, ce anume a selectat cronicarul din perioada celor vreo 15 ani, cît a fost în apropierea nemijlocită a scenei. Rebreanu a intuit, fără nici o ezitare, încă din anii debutului, valoarea lui Mihail Sorbul (întîmplător, prieten și cumnat), subliniindu-i de fiecare dată calitățile dovedite în *Sărmanul popă!...*, *Letopiseți*, *Praznicul calicilor*, și mai ales în *Patima roșie*. A prețuit *Bujorești* de Caton Theodorian și *Manasse* de Ronetti-Roman, cronicarul fiind mereu condus de ideea unui realism purificat de orice teză, care să-i permită scriitorului să înfățișeze viața *«așa cum este»*. De aceea se va pronunța împotriva oricăror imixtiuni în operă de natură extraliterară și care, în cazul de față, au condus la scoaterea piesei de pe afiș. Agitațiilor politice de o anumită culoare, Liviu Rebreanu le răspunde cu o întrebare semnificativă, ce conține implicit răspunsul, impus de legile obiective ale artei: *«Unde ar fi drama, dacă Manasse s-ar pune să declare tirade patriotice sau antisemite? Unde ar fi caracterele? Unde ar fi arta al cărei scop este reprezentarea vieții așa cum este?»*.

Ca ardelean și ca romancier al «gloatei», cum l-a numit G. Călinescu, cronicarul a salutat (poate nu fără să exagereze) *Domnul Notar* de O. Goga, în care identifică *«una din cele mai frumoase scene de mulțumire, una cum rar s-a mai scris»*; ca spirit evoluat, receptiv la inovație, a remarcat *Lulu* de Hortensia Papadat-Bengescu, mai exact, *«încercarea de a sparge cătușele calapodului în care se înfățișează literatura dramatică de azi»* și *Pleacă*

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

berzele de I. Minulescu, piesă care îi amintește lui Rebreanu *«verva și eleganța paradoxală a lui Oscar Wilde»*. Dar ultimii numiți sînt dramaturgi oarecum ocazionali. Întorcîndu-ne la profesioniști, cronicarul e tentat să-l aprecieze pe A. de Herz (inamicul și delatorul său de tristă memorie, care a provocat arestarea tînărului transilvănean de către austro-ungari în 1916—1917) și pe Victor Eftimiu. Acestea sînt, să precizăm, judecăți parțiale, căci deși A. de Herz *«cunoaște minunat sforile teatrului și le minuiește bine»*, *«piesele lui sînt clădite pe o temelie slabă, puțin trainică»*. În ceea ce-l privește pe Victor Eftimiu, cronicarul remarcă, într-adevăr, *Cocoșul negru* și *Înșiră-te, mărgărite*, ajungînd însă la concluzia, nu prea măgulitoare, că *«succesul i-a obnubilat simțul autocritic»*, ceea ce a dus la caracterul artificial și prolix al unor piese ca *Ave Maria, Crăciunul lui Osman, Akim, Rapsozii*.

Un critic atît de avizat nu putea să nu ironizeze dramele pe care insista să le scrie și să le aducă pe scenă marele N. Iorga, nu avea cum să nu respingă, fără nici o rezervă, *«teatru făcut, calculat, sforăitor, rece»* al lui H. Lecca sau tezismul și mediocritatea unor nu mereu astăzi obscuri, vulgaritatea «revistelor», platitudinea, banalitatea. Cronicarul care nu se sfiise să observe caracterul neverosimil al unor personaje și scene din *Năpasta*, adoptă aceeași atitudine față de B. Delavrancea, unul din cei mai importanți dramaturgi ai primului deceniu al secolului. Considerațiile lui Rebreanu au rămas pînă azi fundamentale. Sigur, el recunoaște valoarea unei drame ca *Apus de soare* sau ca *Viforul*, care i se pare, pe bună dreptate, *«cea mai teatrală dintre toate lucrările dramatice ale autorului. Poate și cea mai dramatică în înțelesul scenic al cuvîntului»*. De asemeni, trece destul de repede peste lipsa de acțiune din *Luceafărul*, compensată, după opinia lui, de *«tablourile pitorești»*, *«scenele frumoase»*, *«spuse într-o limbă admirabilă»*. Dar cînd asistă la reprezentarea lui *Hagi-Tudose*, este așa de dezamăgit, încît își intitulează cronica *Noul dezastru de la Tearul Național*. Fără nici un fel de menajamente și fără nici o inhibiție (Delavrancea se număra printre marii oameni politici ai vremii) Rebreanu spune lucrurilor pe nume,cu o severitate ce ne poate părea azi excesivă: *«Dl. Delavrancea este academician, fost ministru, actual deputat sau senator, este autorul, pieselor* Apus de soare *și* Viforul. *Trebuie deci să rămînă în circulație cu* Apus de soare *și* Viforul *Și chiar cu* Luceafărul. *Trebuie să i se scoată din circulație și* Hagi-Tudose, *cum s-a scos și* Irinel. *Și va trebui să i se scoată din circulație orice piesă proastă va mai ticlui din nuvelele sale frumoase»*.

Cronicarul afirmă aici o idee pe care o va relua mereu, și anume că romanele și nuvelele pierd foarte mult prin dramatizare, cu deosebire acelea impregnate de lirism ale lui Delavrancea. Reprosul ce i se aduce autorului este că piesa nu are conflict (ceea ce e adevărat), nici subiect și că *«bate apa în piuă»*, formulă totuși prea negativistă, pentru că personajul interpretat în zilele noastre de N. Bălțățeanu sau C. Rautchi a stîrnit un viu interes. Reprosul se extinde și asupra Comitetului de lectură al Teatrului Național, care trebuia *«să-l convingă prietenește, pe de altă parte, pe dl. Delavrancea că* Hagi-Tudose *nu e o piesă de teatru, deși e împărțită în 4 acte și nu știu cîte scene, că* Hagi-Tudose *e mai bine să rămîie o nuvelă bună, decît să se transforme într-o dramă searbădă»*.

Permanenta pledoarie a lui Liviu Rebreanu pentru introducerea pieselor originale în repertoriu nu însemna ca aceasta să se producă oricum, printr-o renunțare la exigență. Și cronica lui *Hagi-Tudose* ni se pare că ilustrează cel mai bine ideea autorului, cu atît mai mult cu cît Delavrancea se găsea în declin, recurgînd acum la «dramatizări» fără nici o valoare, ca aceea după nuvela *Irinel*. Impulsionarea mișcării noastre teatrale, în concepția lui Rebreanu, urma să aibă loc prin susținerea unor noi și autentice talente, ca al lui M. Sorbul, Caton Theodorian sau Victor Eftimiu (din piesele izbutite), prin combaterea acelor companii artistice, care cultivau, în exclusivitate, piesele străine, «en vogue», precum compania Davila, nesocotind lucrările orginale, și prin studierea și firește menținerea în repertoriul permanent a capodoperelor teatrului universal. Cronicarul se va concentra într-o bună măsură asupra acestui aspect de care se lega, în primul rînd, marile creații scenice și actoricești ale epocii.

A scris totdeauna cu plăcere despre Shakespeare, a cărui operă integrală o visa tradusă în românește. În 1910 nota că marele eveniment al stagiunii a fost *Regele Lear*. Și tot pe atunci, că piatra de încercare a marilor actori o reprezenta *Hamlet*. În mare stimă îl avea pe Ibsen *(Un dușman al poporului, Strigoii)* pe Strindberg *(Tatăl)* și, urcînd cu un secol în urmă, pe Lessing, a cărui *Emilia Galotti* o caracteriza drept *«un fel de Hamlet feminin»*. A fost atras de Maxim Gorki, cu *Azilul de noapte*, despre care spunea, consemnînd o idee ce va deveni recurentă și profund semnificativă pentru romancier: *«N-are acțiune, n-are subiect, n-are meșteșuguri scenice. Are* numai viață și oameni adevărați» (s.n.). Gerhardt Hauptmann îi era și el foarte aproape, ca *«unul dintre cei mai puternici creatori de oameni»*. Romanul *Răscoala* va avea ca punct de pornire (livresc) piesa *Țesătorii* a acestui repre-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

zentant al dramei moderne germane. Foarte receptiv se arată Rebreanu față de Bernard Shaw *(Candida)* și de Franz Wedekind, al cărui text *«cere o artă nouă, deosebită de convenționalismul consacrat»*. Comentînd piesa *Șarpele*, cronicarul dovedește nu numai că era informat la zi în privința mișcării dramatice universale, dar că manifesta curiozitate și comprehensiune față de înnoirile pe care le propunea aceasta: *«Nespus de interesante sunt mijloacele exterioare prin care Wedekind năzuiește spre țintă. Uneori realism, alteori verism, deseori impresionism, de cîteva ori simbolism, de multe ori cubism sau futurism sau ultra-modernism. Totdeauna însă e nou, surprinzător, interesant »*.

Cu asemenea disponibilități, Liviu Rebreanu s-a simțit străin față de clasicii francezi, în afară de Molière, pentru că sînt reci și aduc pe scenă eroi prea simplificați și perfecți. Pasajul care urmează ni-l amintește surprinzător pe Zarifopol: *«Eroii lui Corneille, ai lui Racine însă sînt numai eroi, sunt fără cusur, mîndri și reci, disprețuitori și artificiali, declamatori și corecți. Parcă și limba ce-o vorbesc, versurile prin care ei se adresează sunt atît de corecte, încît ne înspăimîntă» (Andromaca)*. Era firesc ca admiratorul lui Shakespeare și al lui Ibsen, al lui Hauptmann și Wedekind să deteste (iarăși ca Zarifopol) teatrul bulevardier francez, *«bucătăria domestică franceză»*, sforile învechite ale lui Labiche, pe sentimentalii neîduplecați și foarte la modă, ca H. Bataille și H. Bernstein, pe *«negustorii dramatici»*, ca Paul Gavault. Cronicarul nostru avea, de asemeni, cea mai rea părere despre «localizări», preferînd întotdeauna romanele în locul «dramatizărilor». Interveneau aici romancierul și chiar teoreticianul romanului, care distingea între cele două genuri (epic și dramatic), încercînd să le definească drept expresie a analizei și sintezei. Dar să-i ascultăm expozeul: *«Eu, în orice caz, prefer romanul* Safo *piesei* Safo. *De altmintrelea, eu nu prea am încredere în nici o piesă extrasă din roman. Sau romanul este bun și atunci piesa ce se va face din roman va fi slabă, sau romanul este slab ca roman, dar conține un scenariu sau un conflict bun pentru dramă, și atunci romanul n-ar mai fi trebuit să fie deloc roman»*. Și mai departe: *«E o deosebire fundamentală între un subiect de dramă și un subiect de roman. Drama cere conflicte externe sau exteriorizate; pe cînd romanul se ocupă de conflictele interne ale sufletelor noastre. În sfîrșit, drama e o sintetizare, pe cînd romanul e o analizare a vieții»*

Să vedem și considerațiile cronicarului despre spectacol, despre cîțiva dintre marii actori ai vremii și, în genere, despre viața teatrală românească dinainte și după primul război mondial. Shakespeare, cu *Regele Lear, cu Otehllo* și mai ales cu *Hamlet* îi reține mereu atenția, datorită resurselor dramatice nesecate, ce au prilejuit interpreților creații strălucite în cele mai diverse și mai spectaculoase variante. Cînd *Hamlet* se joacă pentru a suta oară la București, Rebreanu scrie o veritabilă pagină de istoria teatrului, ce impresionează și azi prin bogăția și scrupulozitatea informației, prin judecățile critice nuanțate, prin motivarea preferințelor.

Cel dintîi Hamlet pe scena Teatrului Național din anii 1850-1860 a fost M. Pascaly, care însă n-a cules aplauze, întrucît piesa era considerată imorală: *«O mamă care își omoară bărbatul și se mărită cu complicele său, fratele bărbatului ucis? O monstruozitate!»*. Abia după mai bine de 20 de ani, la 2 oct. 1884, va avea loc prima reprezentație de răsunet, cu Gr. Manolescu, al cărui succes a fost așa de mare, încît patru ani după moartea lui, nici un artist nu s-a mai încumetat să joace tragedia shakesperiană. Dintre actorii contemporani cu el, deci prin 1912, Rebreanu consideră că cel mai reușit, în rolul devenit celebru, a fost Aristide Demetriade, despre care spunea că *«Nu joacă pe Hamlet, se joacă pe sine însuși»* și că ar fi găsit *«un punct fix în Hamlet: bunătatea»*. Cronicarului nu-i plăcuseră nici Tony Bulandra și nici chiar C. Nottara, a cărui versiune o caracterizează însă admirabil: *«Hamlet al d-lui Nottara nu e simpatic, nici ca înfățișare, nici ca suflet. Acest Hamlet e un gînditor nobil, scîrbit și plictisit de lumea în care trăiește... Hamlet acesta nu ne iubește pe noi, de aceea nici noi nu îl iubim pe el. Hamlet acesta e un suflet superior, rece, mîndru, disprețuitor și ironic și Hamlet acesta, în cele mai disperate situații își bate joc de toată lumea, și chiar de el însuși. Hamlet acesta e un adevărat prinț al Danemarcei, al unei Danemarce friguroase, în care totul e putred, chiar și sufletul lui însuși»*.

După Aristide Demetriade, un alt actor foarte prețuit de Rebreanu a fost Iancu Brezeanu, artist cu mari disponibilități, excelent în interpretarea «Catindatului» din *D-ale carnavalului*, ca și în a lui Ion, nebunul, din *Năpasta* și mai ales a lui Harpagon, rol cu adevărat antologic, stîrnind întregul entuziasm al comentatorului: *«"Avarul" e Brezeanu și numai Brezeanu. În fața spectatorului nu joacă un actor, ci trăiește, suferă un om. Omul e maniac, păcătos, antipatic, odios, dar e om»*.

La fel de utile pentru istoria teatrului sînt medalioanele consacrate Aristizzei Romanescu, Mariei Filotti, Mariei Ciucurescu, lui C. Nottara, Ion Petrescu și Paul Gusty, secvențe dintr-un film imaginar care, din păcate, nu se mai poate derula. Rebreanu, alături de alții, le-a fixat efigiile pentru posteritate. Să mai notăm și însemnările despre mari actori străini,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ca Sacha Guitry sau Novelli (acesta văzut în Othello) și de asemenea faptul, foarte important, că a remarcat apariția unor tinere talente, ce aveau să evolueze pînă aproape de zilele noastre: Marioara Voiculescu, Elvira Popescu, I. Iancovescu, Tony și Lucia Sturdza, Bulandra, N. Storin, I. Manolescu, V. Valentineanu, G. Ciprian, Ion Manu, George Vraca-N. Bălțățeanu, G. Calboreanu, Aura Buzescu.

Criticul a scris totodată despre regizori străini, ca marele Reinhardt, sau români, ca Paul Gusty și Soare Z. Soare, despre directori de teatru, ca Emil Gârleanu și mai ales Pompiliu Eliade, cel care a acordat o atenție deosebită repertoriului original. Dar cît privește mersul vieții noastre teatrale, Rebreanu este, de obicei, nemulțumit, fulminînd (poate și din motive personale) împotriva lui Al. Davila, acuzat de putere discreționară și favoritism și reproșînd jocul mimetic al multor actori («*Precum repertoriul teatrelor noastre e dominat de fabricațiile dramatice bulevardiere pariziene, tot astfel arta actorului român e inspirată, dacă nu chiar imitată, după clișeele atoricești franceze*»), și dezaprobînd gustul superficial, fals și frivol al publicului bucureștean, adesea incapabil de a gusta marea artă: «*Publicul nostru de premiere e parizian în înțelesul cel mai prost al cuvîntului. E pretențios și rafinat și intelectual numai pînă cînd e vorba de rochiile actrițelor și fracurile actorilor. Încolo, se mulțumește la teatru cu distracții de varieteu. Arta nu-l interesează decît cînd îi poate oferi ceva superficial sau picant. Astfel se prăpădesc după „finețele spirituale" ale d-lor Flers, Caillavet et „tutti quanti"; leșină de admirație ascultînd glumele de café-concert și glumele deșucheate ale d-lui Herz și tratează cu un zîmbet de compătimire pe Shakespeare,, pe Ibsen...care sunt greoi, încîlciți, neaccesibili pentru sufletul nostru latin*».

Cronicile dramatice ale lui Liviu Rebreanu oferă o imagine cuprinzătoare și nu o dată sugestivă a scenei românești pe răstimpul unui deceniu și jumătate, în care s-au înălțat și au apus glorii literare și artistice, s-au înfruntat cele mai diverse opinii și atitudini. Toate au contribuit la crearea unui climat de efervescență culturală, care a făcut posibilă propulsarea valorilor. Fără a fi fost un teoretician precum Camil Petrescu, de exemplu, Rebreanu nu are meritul de a le fi intuit pe cele mai multe și a le fi susținut cu pana din ce în ce mai autorizată a cronicarului dramatic și, de la un timp, a marelui prozator. O istorie a literaturii noastre dramatice din secolul XX, ca și a artei spectacolului nu vor putea nici cum să-l omită.

Nicolae Ghera na dat, fără îndoială, și de astă dată o foarte bună ediție, cu priceperea și experiența sa de peste două decenii. de cînd s-a devotat cercetării laborioase a vieții și operei lui Liviu Rebreanu. El a avut de înfruntat dificultățile obișnuite unei asemenea lucrări de istorie literară: foiletarea a sute de periodice, stabilirea paternității unor articole, alcătuirea unei bibliografii, de care sîntem conștienți că nu e niciodată completă, eliminarea numeroaselor greșeli de tipar din ziarele timpului. N. Gheran a rezolvat, cu maturitatea editorului încercat și cu un remarcabil spirit de prudență, problemele ce i le-au pus textele semnate cu inițiale sau cu pseudonime, argumentînd întotdeauna atribuirile, dincolo de simpla supoziție și năzuind să extindă cît mai departe hotarele defrișării bibliografice. Că vor fi rămas unele texte răzlețe peste care n-a trecut ochiul său ager, este posibil. Cele trei volume de cronici dramatice sînt însă impunătoare și ele s-ar fi cuvenit completate doar cu rapoartele scriitorului, care a fost multă vreme membru în Comitetul de lectură al Teatrului Național. Oare să nu se mai păstreze în arhivă?

Cît privește aparatul critic, el se deosebește de al volumelor anterioare, fiind «*unul mai puțin ambițios*», mai «*funcțional*», după expresia autorului, avînd un caracter predominant tehnic. Sigur, se furnizează informații utile despre, mai ales, premierele pieselor, cu distribuția lor, dar editorul a renunțat cu bună știință la o seamă de elemente, ce i-ar fi îmbogățit substanțial comentariile. Astfel, nu mai consideră necesare notele biografice (de dramaturgi români și străini, actori, regizori etc.) decît în rare cazuri, și atunci încălcînd principiul proclamat de sine însuși inițial. El pretinde că nu a vrut să intre în concurență cu dicționarele și istoriile consacrate teatrului, prezent și *mai ales viitoare* (s.n.), opțiune oarecum comodă, care se justifică în absența instrumentelor de lucru fundamentale, pe care N. Gheran le pune, și are dreptate, sub semnul viitorului. El renunță, de asemeni, declarat, să cerceteze cine a mai scris despre respectivele spectacole, să mai urmărească ecourile criticii abătîndu-se de la metodologia care a făcut excelența ediției sale de pînă la aceste volume. Așa se întîmplă că rămîn destule chestiuni lăsate în suspensie, ce se impuneau să să fie elucidate în cadrul comentariilor. Dau numai două exemple. Mai întîi, paternitatea lui *Vlaicu Vodă*, care a constituit în epocă un mic scandal de istorie literară, Al. Davila fiind acuzat că ar fi intrat în posesia unor proiecte dramatice ale lui Al. Odobescu pe care le-ar fi utilizat, firește, tacit. Această afirmație, nu lipsită de gravitate, apăruse în revista *Flacăra* (sub semnătura lui M. Șerban), și Liviu Rebreanu, în polemica aproape neîntre-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ruptă cu autorul învinuit, o îmbrățișează fără nici o rezervă. Avea dreptate? Ce au mai adăugat contemporanii pro și contra acuzatului? Dar posteritatea?

De asemeni, un comentariu mai amplu se cuvenea la cronica despre căderea piesei *Hagi-Tudose*, cu atît mai mult, cu cît informația se găsea copios în chiar periodicele pe care le-a parcurs editorul, cum ar fi *Rampa*. Ce aflăm din documentele publicate acolo și în alte ziare, cum ar fi importantul cotidian *Epoca*? Știm (și din cronica lui Liviu Rebreanu) că Delavrancea a scris piesa (mai exact, a dramatizat nuvela *Hagi-Tudose*) pentru a fi jucată de Iancu Brezeanu. Acesta, exasperat de nemulțumirea autorului care a participat la numeroase repetiții, a cerut concediu, s-a retras din distribuție, fiind înlocuit cu C. Nottara, deși noul titular nu era interpretul cel mai potrivit. (Cf. articolul *Cum s-a repetat „Hagi-Tudose"* în *Rampa*, 16 dec. 1912). După căderea lui *Hagi-Tudose*, Delavrancea și-a retras toate piesele din repertoriul Teatrului Național, trimițînd lui Al. Davila, directorul de atunci, următoarea scrisoare din care spicuim: «*Domnul Nottara este un artist distins, și de mare experiență. Dar temperamentul și obișnuința d-sale de 30 de ani. l-au silit să interpreteze pur tragic ceea ce nu era decît serios-comic. Ca să fi reacționat împotriva temperamentului și-a obișnuinței d-sale i-ar fi trebuit mai multe repetiții pe care le-ar fi avut dacă direcția ar fi fost ceva mai îndurătoare și pentru artist, și pentru autor*» (*„Hagi-Tudose" la Teatrul Național. O scrisoare a d-lui Delavrancea*, în *Epoca*, XVIII, Nr. 349, 19. dec. 1912, p.1). În același ziar, se publică peste cîteva zile un răspuns (*În jurul lui „Hagi-Tudose". O polemică literară dramatică*, în *Epoca*, 21 dec. 1912) al lui Al. Davila, reprodus în *Rampa*, nr. 354, din 22 dec. 1912. Iată ce-i scria directorul Teatrului Național autorului mîniat: «*Dacă n-ai fi pătimaș, ai recunoaște că toți actorii ți-au interpretat lucrarea din toate puterile și că ți-au urmat indicațiile făcînd absolută abstracție de personalitatea lor. Dacă n-ai fi pătimaș, n-ai afirma că direcția ți-a refuzat repetiții îndestulătoare cînd* „Hagi-Tudose" s-a repetat de 34 de ori, *în două luni, fapt unic în analele Teatrului Național. Dacă n-ai fi pătimaș, te-ai arăta recunoscător față de d. Nottara care a primit să înlocuiască pe d. Brezeanu, dat pe brînci de modul cum l-ai hărțuit timp de 25 de repetiții. Dar patima ți-a luat ochii și ți-a întunecat judecata pînă într-atîta încît să scrii că* Hagi-Tudose *a căzut pentru că eu, vechiul tău prieten,* nu am făcut nimic.

Dragă Barbule, vechiul tău prieten a făcut tot ce i-a stat prin putință. Un lucru însă nu l-a făcut: nu ți-a spus franc și leal: Barbule, retrage-ți piesa căci nu e vrednică de tine. Mea culpa. *Boileau i-a spus lui Corneille:*

*Après l'*Agésilas, e
Hélas!
*Mais après l'*Attila
Hola!

Eu nu ți-am spus ție nici după Luceafărul, *nici după* Irinel, *nici în timpul repetițiilor lui* Hagi-Tudose, *că e vremea să te reculegi, să privești adevărul în față și să nu primejduiești, prin înnădiri nenorocite armoniosul edificiu de glorie pe care ți-l clădești*» (Adică exact ce spunea și Liviu Rebreanu în cronica sa, numai că fără acest preambul, să recunoaștem, spectaculos).

Pentru a mai destinde puțin atmosfera prea tensionată de polemica dintre cei doi dramaturgi, Cincinat Pavelescu publica la puțină vreme (Cf. *Flacăra* nr. 14, 19 ian.1913) următoarea epigramă: «Lui Delavrancea. Dialog între C. Nottara și Delavrancea:

— *Piesa mea* Hagi-Tudose
Măi Costache, mi-ai ucis-o.
Ai *jucat-o mizerabil...*
— *Am jucat-o cum ai scris-o!*»

Cred că autori ca Delavrancea, Al. Davila, Ronetti-Roman («Afacerea Manasse») și nu numai ei, meritau investigații suplimentare, în vederea unei asemenea completări, de natură să dea o și mai mare greutate ediției, ca instrument de lucru.

Aceasta în privința aparatului critic.

Dacă e să ne întoarcem la texte, va trebui să subliniem, încă o dată, că Niculae Gheran ni le pune la îndemînă, în mod impecabil, cu un sumar generos, cuprinzînd peste o mie de pagini, ceea ce întregește efectiv și palpabil opera lui Rebreanu. Informația noastră de pînă acum despre cronicarul dramatic se baza pe ediții cu totul selective, ca să nu spun zgîrcite. Ne aflăm, în sfîrșit, în fața corpus-ului integral (cît omenește este posibil de a cuprinde întregul) — și nu e puțin lucru. Ediția Rebreanu se dovedește una dintre acelea care înaintează masiv și inebranlabil, ca însăși marea proză a autorului. Nu avem nici o îndoială că ea va continua în același mod, cu notele de călătorie, interviurile, publicistica, jurnalele și corespondența, ce merită să se bucure de comentariile celui mai bun cunoscător de la noi, în materie, Niculae Gheran.

Al. SĂNDULESCU

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

PUNCTE DE VEDERE

Cum vedeți realizată ediția critică Mircea Eliade, «OPERA OMNIA ?»

Ion BĂLU:

Redacția *Revistei de Istorie și Teorie Literară* a publicat în nr. 4/1986 un proiect de editare integrală a operei lui Mircea Eliade. Redactat personal de autor, proiectul a fost încredințat în anul 1976 criticului Aurel Martin, directorul, atunci, al Editurii Minerva. Mircea Eliade gîndea configurația viitoarei *Opera omnia* tematic și cronologic, cu repetate reveniri în timp, ce adăuga volumelor antume texte rămase în manuscris, ori publicate în periodice.

Evident interesantă, deoarece reflectă punctul de vedere al creatorului, ediția de autor propusă în 1976 nu trebuie absolutizată, dar, firește, nici eludată. Nu trebuie preluată întocmai pentru că Mircea Eliade diseminează scrierile din adolescență în diverse volume, ducînd, de exemplu, schițele și nuvelele publicate între anii 1921-1929 în sumarul volumului de nuvele publicate în străinătate după anul 1950. Proiectul nu trebuie nesocotit, deoarece criteriul tematic și cronologic este necesar să fie totuși respectat. O ediție critică va trebui să publice mai întîi operele de ficțiune și apoi scrierile eseistice și de istoria religiilor.

Se cuvine însă ca proiectul unei *Opera omnia* să reflecte cu fidelitate etapele biografiei intelectuale și notarele bibliografiei lui Mircea Eliade. Evoluția interioară a creației lui Mircea Eliade cuprinde trei etape distincte și în cadrul fiecăreia opera are o fizionomie distinctă, de care cercetătorul nu poate face abstracție.

O primă etapă se situează între anul 1921, anul debutului cu articolul *Dușmanul viermelui de mătase*, cu seria de *Convorbiri entomologice* și schița *Cum am descoperit piatra filosofală* — și 1930, anul apariției romanului *Isabel și apele diavolului*. Nu plecarea în India, cu o bursă de studii oferită de maharajahul Maninda Chandra Nandy de Kassimbazar, segmentează sfîrșitul primei etape, ci romanul apărut în mai 1930, prin care Mircea Eliade se depărta de un anume mod de gîndire și de o anumită viziune asupra lumii.

În această perioadă temporală, Mircea Eliade semnează, în numeroase periodice, aproximativ 50 de schițe, nuvele și reportaje, redactează *Romanul adolescentului miop* și *Gaudeamus*, romane publicate doar fragmentar în presa vremii. Tot acum scrie peste 600 de articole, studii, eseuri, recenzii, note, pe care Mircea Handoca nu le înregistrează decît parțial în volumul *Mircea Eliade, contribuții bibliografice*, București, 1980. Scrierile din adolescență, caracterizate prin tensiunea și nesiguranța unei personalități în cristalizare, reprezintă o componentă biografică distinctă în retrospectivă istorică, fără de care este greu să înțelegem vocația enciclopedică a tînărului Eliade din deceniul al IV-lea.

De aceea, propunem includerea în primul volum, imediat după *Isabel și apele diavolului*, a celor două romane rămase în manuscris, precum și a tuturor schițelor, nuvelelor și reportajelor, cu excepția notelor de călătorie. Există și un precedent în acest sens: volumul I din *Opere* de Mihail Sadoveanu, Editura Minerva, 1981. Cornel Simionescu și Fănuș Băilesteanu au inclus după primul volum antum, o secțiune intitulată *Începuturi*, în care au cuprins toate scrierile lui Sadoveanu apărute anterior în periodice.

A doua etapă a creației lui Mircea Eliade se situează între anul 1931, marcat prin imprimarea romanului *Lumina ce se stinge*, în foiletonul ziarului *Cuvîntul*, și 1943, cînd apar *Comentarii la legenda Meșterul Manole*. Este perioada în care se configurează liniile generale ale personalității ginditorului, într-o triplă ipostază: romancier, eseist, istoric al religiilor. Acum se ivesc primele orientări tematice inedite în eseistica românească: istoria religiilor și a culturii materiale universale, concretizate în volumele *Mitul reintegrării*, *Alchimie asiatică*, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, *Yoga*. Pe lîngă cele patru volume de eseuri: *Solilocvii*, *Oceanografie*, *Fragmentarium* și *Insula lui Euthanasius*, periodicele păstrează aproximativ 700 de studii, articole, cronici, recenzii etc.

Idei, exemplele utilizate, uneori chiar paragrafe întregi pot fi regăsite în volumele publicate ulterior în limbile franceză și engleză. Tocmai aceasta demonstrează că rădăcinile

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

întregii activități științifice a lui Mircea Eliade din ultima etapă a creației, 1944-1986, perioada afirmării internaționale a scriitorului ca romancier, eseist și istoric al religiilor, sînt adînc implîntate în climatul spiritual românesc.

Ediția, spuneam, va fi cronologică și tematică. Este normal ca operele de ficțiune să formeze sumarul primelor volume, păstrînd totuși unitatea interioară a creației.. De aceea, un volum va grupa toate romanele care au ca punct de plecare «experiența» Indiei. Firesc este apoi ca, alături de *Nopțile de Sînziene*, să așezăm celelalte două romane publicate în limba franceză: *Le vieil homme et l'officier*, 1977, și *Les dix-neuf roses*, 1982.

Nuvelele scrise în românește după 1950 își vor păstra sructura din edițiile princeps: *Nuvele* 1963, *Pe strada Mântuleasa*, 1968, *În curte la Dionys*, 1977. Lor li se vor adăuga piesele apărute ulterior: *Le macranthrope*, *Le temps d'un centenaire* și *Dayan*, toate editate în 1981. Cu asemenea precizări, ediția critică a lui Mircea Eliade ar avea următoarea configurație:

I. *Isabel și apele diavolului*. Începuturi: *Romanul adolescentului miop*, *Gaudeamus*; schițe, nuvele, reportaje, apărute în periodice între anii 1921—1929.

II. *Lumina ce se stinge*, *Maitreyi*, *Șantier*, *Domnișoara Cristina*, *Șarpele*, *Secretul doctorului Honigberger*.

III. *Întoarcerea din rai*, *Huliganii*, *Nuntă în cer*.

IV. *Nopțile de Sînziene*, *Le vieil homme et l'officier*, *Les dix-neuf roses*.

V. *Nuvele*: *La Țigănci*, *O fotografie veche de 14 ani*, *Ghicitor în pietre*, *Un om mare*, *Fata căpitanului*, *Douăsprezece mii de capete de vite*, *Adio!*, *Podul*; *Pe strada Mântuleasa*; *În curte la Dionys*: *Les trois grâces*, *Șanțurile*, *Ivan*, *Uniforme de general*, *Incognito la Büchenwald*, *În curte la Dionys*, *Tinerețe fără bătrînețe*; *Pelerina*, *Într-o cazarmă*; *Le Macranthrope*, *Le temps d'un centenaire*, *Dayan*.

VI. Teatru: *Iphigenia*, *Aventură spirituală*, *Coloana nesfîrșită*, *1241*, *Oameni și pietre* Carnete: *India*; foiletoanele despre Italia și Elveția (*Cuvîntul*, 1927-1928), *Carnete de drum*, 1936-1937 (*Vremea*), *Jurnal la Córdoba*, 1944.

VII.—IX. *Jurnal* (integral, în ordine cronologică).

X. *Memorii*, I, II; *L'Epreuve du Labyrinthe*.

XI. Eseuri: *Solilocvii*, *Oceanografie*, *Fragmentarium*, *Insula lui Euthanasius*.

XII. Eseuri. În periodice (1921-1944).

XIII. Istoria religiilor. Folclor. Istoria culturii: *Alchimia asiatică*, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, *Mitul reintegrării*, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, *Yoga*, 1936; din periodice, toate articolele ce se subordonează temei.

XIV. *Yoga. Imortalité et liberté*, *Techniques du yoga*, *Patanjali et le yoga*.

XV. *Traité d'Histoire des religions*, *Religions australiennes*, *Forgerons et Alchimistes*.

XVI. *La Chamanisme*, *De Zamolxis ă Gengis-Hau*, *Méphistopheles et l'Androgine*, *Occultisme*, *sorcellerie et modes culturalles*.

XVII. Eseuri: *Images et symboles*, *Mythes*, *rêves et mystères*, *Naissance ces mystique*, *La nostalgie des origines*, *Le Mythe de l'éternel retour*, *Aspects du mythe*, *Le Sacré et le Profane*, *Briser le toit de la maison* (*La créativité et ses symboles*).

XVIII-XIX. *Histoire des croyances et des idées religienses*, I-III

XX. Articole, studii, eseuri în limbi străine, neincluse în volume.

XXI. Corespondență.

XXII. Bibliografie.

Realizarea unei asemenea ediții ar fi un act de înalt patriotism. Astăzi, opera unui gînditor român de recunoaștere internațională este practic necunoscută în țara sa de origine, în vreme ce scrierile sale sînt editate și reeditate în toate limbile pămîntului. Chiar și în Japonia a apărut o ediție critică în 14 volume! Prin întreaga sa activitate, Mircea Eliade rămîne, alături de Lucian Blaga și C. Brâncuși, o expresie a geniului românesc din veacul al XX-lea, și se impune imperios ca toate scrierile lui să fie reintroduse în circuitul ideatic al poporului în mijlocul căruia autorul lor s-a ivit!

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

Gheorghe IANCOVICI:

Răspund anchetei dv. referitoare la editarea operelor lui Mircea Eliade prin citeva extrase din însemnările mele personale:

Am obținut, după multe străduințe, *Cahier de L'Hèrne* nr. 33/1978, dedicat lui Mircea Eliade. Palpitante memoriile acestuia; splendidă evocarea lui Emil Cioran.

Mircea Eliade e un tip «epatant», o existență singulară, modelată după preceptele magistrului (sau poate independent de acestea), oricum, tributară Profesorului într-un anume fel, revelată sieși printr-însul, *grație lui*. Pe Mircea Eliade l-a caracterizat o dublă furie: una, spiritualmente achizitivă, cealaltă creatoare, negăsindu-și niciodată astîmpărul. O existență plină de fervoare intelectuală; un ax existențial cu un capăt înfipt în zenit, cu celălalt în abis. Marea lui admirație și pasiune pentru Giovanni Papini, marile lui febre intelectuale în care mă recunosc, sînt ale unei pleiade posteliadești.

Dacă ne-am apucat cu atît elan și cu atîta hărnicie să-l editäm în *Opere complete* pe Panait Istrati, de ce nu ne-am gîndit că ar fi mult mai oportun și mai imperios să-l editäm pe Mircea Eliade, infinit mai substanțial și mai ilustru pe plan mondial?

Calculasem într-un rînd, după bibliografia lui M. Handoca, numărul aproximativ al paginilor tipărite, în total, de Mircea Eliade. Am ajuns la cifra fantastică de 20 de mii de pagini, ceea ce echivalează cu 66 volume a 300 de pagini sau, să zicem, cu minimum 50 volume. Ce putere de asimilare și de muncă, de jertfă, de dăruire de sine culturii presupun toate acestea! Mă obsedează cele 50 de volume ale operei lui, pe care n-am să apuc să le văd. Pe Mircea Eliade să ni-l revendicăm; cu opera lui să ne îmbogățim patrimoniul cultural; cu aceasta să apărem și să ne mîndrim în fața lumii întregi! *Noi* să ne ocupäm de difuzarea *urbi et orbi* a extraordinarei sale creații, în principalele limbi europene și asiate. Atunci cu siguranță că s-ar ști și s-ar vorbi cu admirație, cu respect despre români.

Mă doare amînarea *sine die* a realizării acestei magnifice Summae: *Opera completă a lui Mircea Eliade în 50 de volume.*

Să aibă asemenea comoară, alții ar valorifica-o în cîțiva ani. Dar nu e exclus să se purceadă și la noi, pe neașteptate, la măreața înfăptuire. Prin aceasta am exista și noi, spiritualmente, în concertul culturilor majore europene.

Lugoj, 13.V.1988

Andrei OIȘTEANU*:

În 1986, criticul Aurel Martin a dat publicității, în paginile acestei reviste, proiectul ediției «M. Eliade — *Opera Omnia*»,[1] proiect elaborat în 1975 de însuși istoricul religiilor. Un colectiv de cercetători, din cadrul *Institutului de Istorie și Teorie Literară «G. Călinescu»*, și-a asumat riscul și responsabilitatea unei ediții critice monumentale, cuprinzînd întreaga operă literară, eseistică și științifică a lui Mircea Eliade.

Mărturisesc că atunci cînd am citit întrebarea «*Cum vedeți realizarea ediției critice a „Operei" lui Mircea Eliade?*»[2], adresată de redacția *R.I.T.L.* specialiștilor din diverse domenii în vederea întocmirii planului definitiv al ediției, prima mea reacție a fost iritată: «*Oricum, numai să se realizeze!*». Chiar dacă de scurtă durată, iritarea mea era justificată nu numai de sentimentul că se întîrzie nepermis de mult traducerea și publicarea operei științifice semnate de M. Eliade, ci și de faptul că încercări similare nu au fost, pînă acum, finalizate[3]. După știința mea, această ediție ambițioasă (care depășește interesul național, fiind prima de acest gen din lume) este, în prezent, contractată cu *Editura Academiei* și este programată să apară în circa 30 de volume mari, începînd din anul 1990. Fără discuție, o astfel de ediție critică de «Opere complete» *trebuie* să se realizeze, și nu «*oricum*». Numărul de probleme (fie ele de principiu, fie de detaliu) pe care le implică o atare amplă și

* De la scrierea pînă la publicarea acestui text nu numai că au trecut doi ani, dar s-a produs și o benefică revoluție. De aceea, mă văd obligat să rog cititorul să recepteze unele aspecte formale — conținute în rîndurile de mai jos — în lumina noului context socio-cultural. În rest, îmi mențin poziția în ceea ce privește fondul problemelor ridicate (A. O., mai 1990).

[1] Aurel Martin, *Un proiect editorial al lui Mircea Eliade* în: *R.I.T.L.*, nr. 4/1986, p. 147.

[2] Vezi *R.I.T.L.*, nr. 1—2/1987, p. VIII.

[3] În 1981, la Ed. Științifică și Enciclopedică, un proiect de ediție de 45—50 de vol.; în 1984, la Ed. Minerva, un proiect de ediție de circa 30 vol.; ambele proiecte au fost inițiate de C. Noica și M. Handoca.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

omplexă întreprindere este, practic, nelimitat, dar — la acest nivel, incipient, al discuției c— cred că ar trebui să se pună problema criteriilor conform cărora să se structureze ediția «M. Eliade — *Opera Omnia*».

Un prim criteriu posibil ar fi cel *strict cronologic*, care, însă, ar da un aspect prea arid întregii ediții și prea eterogen fiecărui volum în parte. În primul rînd, centrul de greutate al receptării s-ar deplasa (pe nesimțite) de la *ce* și *cum* a scris autorul, la *cînd* a făcut-o; în al doilea rînd, avînd în vedere marea diversitate a scrierilor lui M. Eliade, ar rezulta volume care ar cuprinde, de-a valma, studii savante și jurnale, nuvele și scrisori, romane și eseuri, piese de teatru și reportaje etc. Dimpotrivă, aplicarea *criteriului strict tematic* ar văduvi ediția de imaginea devenirii diacronice a operei lui M. Eliade; cu alte cuvinte, ar lipsi cititorul/cercetătorul de ceea ce, conform primului criteriu, ar avea în exces: imaginea curbei genezei și evoluției marilor teme, idei, concepte și motive care au preocupat și cu care a operat autorul. Bănuiesc faptul că M. Eliade a realizat viciile, dar și virtuțile, fiecăruia dintre cele două criterii, o dată ce a optat pentru un al treilea, care, însă, le include pe amîndouă: *criteriul tematico-cronologic*.

Proiectul editorial (căci de un *proiect* este vorba), elaborat de M. Eliade, poate fi structurat, în linii mari, în trei ample secțiuni relativ distincte: I — *Scrieri beletristice* (vol. 1—5); II — *Scrieri eseistice și memorialistice* (vol. 6—15); III — *Scrieri științifice* (vol. 17—26).

Față de această împărțire tematică și numerotare convențională (a volumelor și a secțiunilor), se pot propune unele optimizări: în *Secțiunea I-a* ar trebui inclus și volumul numerotat de Eliade cu nr. 16, care conține dramaturgie; din *Secțiunea a II-a* ar trebui exclus vol. 14 (cuprinzînd studii și articole de folclor, istoria religiilor și istoria culturii scrise în România în perioada 1927—1940), dar ar trebui inclus(e) unul sau mai multe volume cu corespondența semnată de M. Eliade; *Secțiunea a III-a* ar trebui să înceapă cu conținutul vol. 14 și să continue cu conținutul vol. 17—26 și, în plus, cu volumele *From Primitives to Zen* (omis de autor)[4] și *Briser le toit de la maison* (Gallimard, 1986), care nu era scris în momentul redactării proiectului editorial. În acest fel, întreaga operă a lui Mircea Eliade s-ar structura în trei mari secțiuni tematice, în fiecare dintre ele operînd criteriul cronologic.

Problema care rămîne deschisă este în ce ordine ar trebui să fie publicate cele trei secțiuni, numerotarea lor (I, II și III) fiind, cum am spus, strict convențională și nu dictată de vreun criteriu. În acest sens, celor două criterii luate în discuție (tematic și cronologic), le-aș mai adăuga unul: *criteriul priorității*. Propun ca ediția «M. Eliade — *Opera Omnia*» să înceapă cu Secțiunea a III -a (scrierile științifice), făcîndu-se renumerotarea adecvată a volumelor. Această propunere este justificată de o seamă de argumente, pe care voi încerca să le punctez în cele ce urmează.

Fără să minimalizez valoarea scrierilor literare semnate de Mircea Eliade mi se pare evident faptul că, atît din punct de vedere cantitativ, cît și (mai ales) calitativ, scrierile sale științifice sînt mai importante și mai valoroase. Or tratamentnl editorial de care au beneficiat, în România, opera literară a scriitorului și, respectiv, opera sa științifică, a fost — din diverse motive — exact invers. O bună parte din literatura scrisă de M. Eliade a fost publicată în România pînă în 1944 și majoritatea scrierilor sale beletristice au fost (re)editate după 1967[5], în tiraje de masă. Dimpotrivă, puține dintre scrierile sale științifice au apărut în românește pînă în 1944, iar după 1967 au fost editate doar trei titluri și acelea în tiraje absolut insuficiente. Un singur exemplu va fi, sper, edificator. Cunoscutul roman de tinerețe al scriitorului, *Maitreyi*, a beneficiat pînă acum de opt ediții în limba română: trei ediții la Ed. Cultura Națională (în 1933, 1933 și 1934), trei ediții la Ed. Cugetarea (în 1938, 1942 și 1946), o ediție la Editura pentru Literatură (1969) și o ediție la Ed. Minerva (1986). O nouă ediție a romanului *Maitreyi* (care va apare cu celelalte romane ale scriitorului, în două volume) este în curs de apariție la Ed. Eminescu. Practic, nu cred că există vreun cititor din România, interesat de opera lui M. Eliade, care să nu posede un exemplar al acestui roman în propria-i bibliotecă sau, cel puțin, să nu-l fi împrumutat de la orice

---

[4] M. Eliade, *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, London, 1967. Această lucrare, redactată de M. Eliade, conține 306 texte exemplare (folclorice mitologice și religioase), acoperind toate civilizațiile și toate timpurile, selectate, clasificate, prefațate, adnotate și indexate de istoricul religiilor. M. Eliade nu a inclus-o în proiectul editorial pe care l-a propus în 1975, dar, după părerea mea, cartea ar trebui tradusă și publicată în cadrul ediției *Opera Omnia*, nu numai datorită valorii sale deosebite (marea majoritate a textelor sînt inedite în limba română) și nu numai datorită faptului că este definitorie pentru personalitatea și modul de lucru al gînditorului român, dar și pentru că în acest volum se află multe dintre textele originale pe care se bazează argumentațiile savantului și pe care le citează, la tot pasul, în studiile sale.

[5] Am luat anul 1967, ca an de referință, pentru că de atunci a început, în România, acțiunea de recuperare a operei lui M. Eliade, prin studii și articole semnate de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Ștefan Bănulescu, Vasile Vetișanu, Ovid Crohmălniceanu ș.a.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

bibliotecă publică din cartier. Peste vreo doi ani, o dată cu apariția primului volum din «Opere complete» (după proiectul editorial schițat de M. Eliade) am avea la îndemînă a zecea ediție (de data aceasta critică) a romanului în discuție. Nu vreau să fiu greșit înțeles. Nu am nimic de reproșat aume acestei situații; în definitiv, este normal ca numărul de ediții al unei cărți să fie funcție de valoarea sa și de cererea cititorilor. Dar aceleași criterii ar trebui să opereze și în privința editării lucrărilor științifice semnate de M. Eliade, lucrări de primă referință nu numai pentru opera scriitorului și savantului român, dar și pentru întreaga literatură internațională de specialitate. Nu mai este cazul să demonstrăm valoarea lor și nici modul în care sînt reclamate de specialiștii și cititorii români. Or, în aceste condiții, este nefiresc ca lucrări științifice de maximă importanță, devenite de mult clasice, să nu fi fost încă publicate în țara de origine și în limba maternă a autorului *(Traité d'histoire des religions*, 1949; *Le Mythe de l'éternel retour*, 1949; *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*, 1951; *Images et Symboles*, 1952; *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, 1954; *Forgerons et Alchimistes*, 1956; *Le Sacré et le Profane*, 1956; *Mythes, Rêves et Mystères*, 1957; *Naissances mystiques*, 1959; *Méphistophélès et l'Androgine*, 1962; *The Quest. Hystory and Meaning in Religion*, 1969; *Religions australiennes*, 1972 și altele). Cînd o să vină rîndul publicării acestor cărți? Conform proiectului editorial propus de Eliade, ele figurează în cuprinsul volumelor 17—23. Dacă vom considera că ediția va începe (să sperăm) în jurul anului 1990 și că ritmul aparițiilor va fi (să sperăm) în medie de un volum la doi ani, atunci lucrările în discuție vor apare peste circa 35—45 de ani, adică prin anii 2025—2035. Cîți dintre noi vom beneficia de ele? Iar cei care vor avea acest privilegiu le vor putea citi în limba română după circa 7—8 decenii de cînd au fost scrise și publicate. În orice domeniu al științei, o astfel de întîrziere este, de regulă, fatală[6].

Mi-am pus întrebarea, firească, dacă pot (putem) propune modificări în cadrul proiectului editorial gîndit chiar de M. Eliade. Răspunsul ni-l dă autorul însuși, în scrisoarea (datată 17 mai 1976) care însoțea proiectul în discuție, adresată criticului A. Martin. M. Eliade a elaborat acest proiect la Paris, în vara anului 1975, dar, la mai puțin de un an, istoricul religiilor scria: «*Inutil să adaog că este vorba de un proiect „inactual", util doar în măsura în care exprimă opinia autorului. Recitind tabla de materii a vol. XXVI îmi dau seama că nu e completă: lipsesc* Carnetele *(De altfel, planul ediției nu este încă pus la punct. Vi-l trimit totuși, ca o primă orientare).*»[7]. Dar chiar această dezbatere publică — la care particip — inițiată de colectivul care și-a asumat responsabilitatea redactării ediției critice, este un simptom neîndoielnic al dorinței și necesității îmbunătățirii proiectului inițial.

O a doua întrebare pe care mi-am pus-o a fost aceea dacă Mircea Eliade ar fi înțeles și, eventual, acceptat modificările pe care le propun. Am motive să bănuiesc că da. Este cunoscut faptul că savantul român era extrem de interesat de felul cum este publicată și receptată, în țara în care s-a născut și s-a format, opera sa în general și cea științifică în special și nu este un secret faptul că autorul era mîhnit de lentoarea cu care se editează lucrările sale științifice. În iunie 1981, Constantin Noica și Mircea Handoca au înaintat *Editurii Științifice și Enciclopedice* un proiect de editare a întregii opere semnate de M. Eliade. A fost prima tentativă de acest fel, rămasă, din păcate, nefinalizată. Era vorba de o ediție strict cronologică, prevăzută să apară în 45—50 de volume. Proiectul ediției a fost transmis lui Eliade, pentru a fi consultat în privința oportunității lui. În legătură cu aceasta, la 18 august 1981 (deci la șase ani după elaborarea proiectului *Opera Omnia*, trimis lui A. Martin), M. Eliade îi scria următoarele lui C. Noica: «*Dragă Dinule,* [...] *O ediție cronologică mă încîntă*[8]*, dar mă întreb dacă servește proiectul vostru de a mă reintegra, repede și masiv, culturii românești. Bunăoară: primele volume ar cuprinde articole din tinerețe,* Isabel *și* Lumina ce se stinge *— texte puțin interesante pentru cititorul altor cărți de-ale mele...*»[9]. În acea perioadă, era în

[6] În legătură cu (ne)receptarea, în lume, a scrierilor filozofice ale lui Lucian Blaga, M. Eliade scria, în 1985, următoarele: «*În convorbirile cu el* (cu L. Blaga, prin 1935 — nota mea A.O.) *îi spuneam: „Știu că nu ai timp să te ocupi de traduceri; totuși față de d-ta și de țara d-tale ești dator să faci ceva și pentru difuzarea operei. Nu trebuiesc întîrziate prea mult traducerile. Poate peste 10 ani va fi foarte greu pentru o filosofie ca a d-tale să atragă atenția lumii occidentale...". Peste zece ani, adică după 1945, avea într-adevăr să fie foarte greu ca o asemenea filosofie, în același timp tragică și optimistă, să-și facă loc în lume. Dar peste cincizeci de ani?*», cf. M. Eliade, *Cultura — modul specific de-a exista al omului în Univers*, în *R.I.T.L.*, nr. 2/1985, p. 18;

[7] Aurel Martin, *articolul citat*, p. 146.

[8] De fapt, așa cum rezultă din conținutul scrisorilor pe această temă trimise de istoricul religiilor, ceea ce îl «încînta» într-adevăr era posibilitatea publicării, în România, a ediției de «Opere complete» și nu criteriul cronologic al acesteia.

[9] Mulțumesc și pe această cale lui Mircea Handoca, pentru amabilitatea de a-mi fi permis să cercetez scrisorile lui M. Eliade, aflate în arhiva sa.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pregătire în R.F.G. o ediție a operelor lui M. Eliade, dar editorul a preferat să înceapă cu alte volume decît cele dictate de criteriul cronologic. Nu întîmplător M. Eliade inserează această informație — în contextul discuției despre oportunitatea ediției cronologice românești — în aceeași scrisoare adresată lui Noica: «*Insel Verlag pregătește 10 vol. de Werke, de 600—800 pp. foecare — dar primele care vor apare sunt vol. VIII și V*». Ulterior (9 martie 1982), M. Eliade îi scria lui M. Handoca în același sens și de pe aceeași poziție: dezacordul față de o ediție românească strict cronologică. Făcînd comparație cu ediția cronologică «M. Sadoveanu — *Opere*»[10], M. Eliade îi scria: «*Am primit și cercetat vol 1. Sadoveanu, dar cărțile lui bune sunt mereu reeditate, ceea ce nu e cazul meu*»[11].

Desigur că se pot adopta și alte soluții, decît cea propusă de mine inițial; unele dintre ele fiind justificate de rîndurile de mai sus:

— numerotarea volumelor să rămînă conform proiectului lui Eliade, dar să se înceapă cu publicarea vol. 14 ș.u.;

— avînd în vedere faptul că la editarea critică a celor trei secțiuni distincte (beletristică, eseistică, științifică) vor lucra, probabil, trei echipe (relativ) distincte, să se înceapă publicarea în paralel a celor trei secțiuni; cu alte cuvinte, vol. 1 ș.u., vol. 6 ș.u., vol. 14 ș.u. să apară cvasi - concomitent;

— să se păstreze, în principiu, proiectul editorial «M. Eliade — *Opera Omnia*» schițat de autor, dar, în paralel, celelalte edituri să publice — în ritm accelerat — principalele studii științifice ale savantului român.

Oricare dintre aceste (sau alte) soluții se va adopta, cred că trebuie să se țină seama de ceea ce reprezintă un deziderat major al culturii românești contemporane: să se traducă și să se publice cu prioritate (*«repede și masiv»*) opera științifică a celui care a fost Mircea Eliade. Adoptarea unei astfel de tactici editoriale ar avea și un alt rezultat benefic, în afara celor deja semnalate: abia prin cunoașterea și înțelegerea în profunzime a scrierilor științifice ale savantului, cititorul/criticul va fi în măsură să decodifice adecvat mitologia literară a scriitorului[12].

mai 1988

Mihai ȘORA

Salut cu entuziasm inițiativa *Revistei de istorie și teorie literară* de a edita întreaga operă a lui Mircea Eliade, unul dintre punctele de vîrf prin care creativitatea polimorfă a acestui neam a izbucnit ca o veritabilă stihie, la modul cel mai spectaculos cu putință, dar în același timp — și cu nimic mai puțin — unul din marile exemple de disciplină intelectuală și de continuitate în muncă, într-un cuvînt: de etică profesională, care ar trebui să ne fie tuturora călăuză în activitatea noastră de fiecare zi.

Planul, pe care însuși Mircea Eliade îl schițase, cu gîndul la posibilitatea unei asemenea editări care i-ar fi împlinit una din cele mai arzătoare dorințe: aceea de a apărea în țara lui de baștină și de a-și răspîndi scrisul în propriul său popor, de care în sufletul lui nu s-a despărțit niciodată, — planul acela, deci, apărut într-un număr anterior al revistei Dumneavoastră, mi se pare cît se poate de judicios. Desigur, era acolo vorba despre un plan de autor — de autor încă în plină vigoare, nu numai intelectuală, ci și fizică — pe care nimic nu-l împiedica să intervină în selecția și aranjarea propriilor sale texte, conform criteriilor care *atunci* îi defineau profilul. Acum, în schimb, e vorba de o editare postumă, cu acest corectiv (esențial) că editorului de azi nu îi sînt îngăduite omisiuni de nici un fel, nici, bineînțeles, intervenții în text. În linii generale, însă, structura planului trebuie să rămînă aceea schițată de Eliade însuși în urmă cu cincisprezece ani, evident cu adaosurile de rigoare (toate lucrările apărute între timp, dintre care, în primul rînd, *Istoria credințelor...*).

(Continuare în pag. viii)

[10] Este vorba de ediția critică — structurată strict cronologic — «M. Sadoveanu — Opere», îngrijită de Cornel Simionescu, la Ed. Minerva; primul volum a apărut în anul 1981.

[11] Vezi nota 9.

[12] În 1978, în cadrul unei conferințe cu titlul *Literary Imagination and Religious Structure*, ținută la Universitatea din Chicago, M. Eliade declara: «*Știu deasemenea, din propria-mi experiență că unele din creațiile mele literare mi-au dat o mai profundă înțelegere a anumitor structuri ale sacrului și că, uneori, fără să fiu conștient de acest fapt în momentul cînd scriam literatură, imaginația literară utiliza materiale sau sensuri pe care le studiasem ca istoric al religiilor*». Textul conferinței a fost tradus și publicat de Cezar Baltag în *Viața Românească*, nr. 3/1987, p. 65—71.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ÎN FOILETON

Lucian Blaga

O «FILOSOFIE A RELIGIEI» ÎN FRAGMENTE

[1. Mitologie, religie, moravuri în Ind]. III

Influența lui Șamkara a rămas puternică pînă astăzi. Originar dintr-o familie de brahmani din sudul Indiei, el a făcut lungi călătorii de propagandă, pînă în Kașmir, propovăduindu-și învățătura religioasă-filosofică și organizîndu-și comunitatea. I se atribuie multe opere literare, paternitatea sa e însă sigură numai pentru «Marele comentar al Brahma-sutrelor». Șamkara dezvoltă ideile upanișadice într-un sistem *monist*, foarte sever. Acest eminent comentator a avut firește străluciți înaintași. Existența absolută, după doctrina Vedanta, este Brahman, D-zeu. El e principiul unic, impersonal al existenței. Toate făpturile concrete, diverse, ale lumii, sunt manifestări ale lui Brahman, manifestări iluzorii (Maya), un fel de vis al lui Brahman. Suprema țintă a omului nu poate să fie decît revărsarea în Brahman, prin adevărata știință despre el. Sufletul singular al individului uman este, în substanță, identic cu sufletul universal, care este Brahman. Această identitate de substanță, de esență, trebuie însă realizată *și conștient*, pe cale de adevărată cunoaștere. Sufletul individual este identic cu sufletul universal, participînd la ființa acestuia, ca existență și voluptate. La Șamkara avem însă de-a face cu un sistem foarte amplu, care în afară de adevărul central accesibil unui număr mai restrîns de oameni, se admite și un adevăr de a doua mînă, secundar sau derivat, pentru mintea, imaginația, sufletul poporului, pentru simțul comun. Mai ales cît privește concepția despre un D-zeu personal și zei (išvara și deva) ne întîmpină în doctrinele indice adesea această înclinare de a face o concesie simțului comun. Sistemul lui Samkara, care pe planul cel mai înalt al adevărului admite numai un D-zeu ca principiu spiritual impersonal, permite simțului comun să vorbească și despre Išvara, despre D zeu ca persoană. Natural că salvarea omului prin «cunoaștere» are grade de perfecțiune. Numai cunoașterea adevărului despre unitatea Atman=Brahman, adică a sinelui individual cu D-zeul impersonal, duce la o *salvare desăvîrșită a omului*. Cunoașterea celuilalt, «adevăr», de a doua mînă, conduce numai la o salvare relativă. Samkara, apariție tîrzie, în evoluția gîndirei filosofice și religioase indice, propune așadar, un sistem amplu stratificat, și ierarhic organizat. El nu e străin de ideea perspectivismului, atunci cînd admite într-un fel «dublul adevăr». Adevărul suprem, fără pată, menit celor aleși, și adevărul degradat menit simțului comun. În istoria gîndirei Șamkara nu este singurul cugetător care ajunge la această formulă. În Europa există un fenomen. analog. Din ciocnirea dogmaticei bisericești cu Renașterea incipientă a rezultat la un moment dat o asemănătoare teorie a «dublului adevăr». Se spunea atunci că credința de o parte își are adevărurile sale, iar rațiunea la rîndul ei alte adevăruri. Divergența se reducea la o schimbare de perspectivă. Numai cît ceea ce în Europa a apărut ca o teorie incidentală, născută din emanciparea gîndirii de sub tutela «adevărului

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

revelat pe cale divină», este în India, așa ni se pare, *un fenomen nu numai mult mai frecvent*, ci chiar permanent, care se reduce la coexistența simbiotică a gîndirii metafizice-abstracte și a gîndirii mitologice, simbioză pe care o constatăm ca o particularitate statornică a spiritului indic. Această simbioză n-a încetat nici un moment în toată istoria spiritului indic. Încît formula lui Samkara despre «dublul adevăr» apare în India ca *expresie conștientă* a unei constelații spirituale normale, de lungă, seculară, sau milenară durată, fără de care spiritualitatea indică nici nu se poate imagina. Teoria «dublului adevăr» nu este o soluție de impas, ca aceea ce apare în Renașterea incipientă a Italiei și care, fiind o soluție de impas, are o existență efemeră. De multe ori întîlnim în climate spirituale diferite idei sau teorii de o evidentă asemănare. În asemenea cazuri trebuie să ne întrebăm însă totdeauna ce rol joacă teoria într-un climat și ce rol în celălalt climat. În India teoria «dublului adevăr» este expresia conștientă a unei stări fundamentale, ea este consubstanțială cu spiritualitatea indică. În Europa aceiași teorie sau cel puțin una înrudită este expresia unei crize spirituale. Ea apare în momentul cînd gîndirea își reia libertatea de manifestare, încetînd de a fi aservită teologiei. Ea este ca un vremelnic braț tutelar întins peste această libertate începătoare.

Cît privește problema ce ne preocupă pe noi, aceea a fenomenului religios, vom releva că doctrina Vedanta este o doctrină *vădit* religioasă, întrucît în ea se vorbește despre D-zeu, ca singura existență absolută. Întrucît «lumea» e iluzorie, avem de fapt de a face cu un *acosmism*. Starea religioasă a omului a cărei expresie supremă este revărsarea în Brahman, este socotită de fapt ca trecerea omului de la starea de inexistență a sa (în lumea iluziei), la starea de existență (ca Brahman). Pentru individ, care este egal cu nimic, starea religioasă înseamnă cîștigarea sau dobîndirea Totului. Avem aici, alături de cele pe care le cunoaștem încă o variantă a fenomenului religios, și anume o variantăd de aspecte nu lipsite de radicalitate, dar tocmai prin aceasta de un mare interes.

*

Am expus în lecția trecută cîteva gînduri cu privire la religia omului homeric. Poporul grec, care a dat omenirei una din cele mai mari culturi, este alcătuit din semințli ariene străvechi grecești, cari au ocupat țara, peninsula și arhipelagul, și dintr-un substrat de populație autohtonă mikeno-cretană. Am văzut că Mitologia homerică este întîia expresie foarte reliefată a acestui amestec și a modului cum s-a făcut amestecul. Grecii au impus tuturor elementtlor mitologice, acceptate și asimilate, stilul gîndirii și simțirii lor. Acest stil rămîne dominant, chiar și atunci cînd substratul mikenocretan sau substanțele împrumutate de aiurea încep să miște și ele. Substratul autohton manifesta înclinări foarte pronunțate spre tot ce e misterios, spre magie, spre gînduri care se referă la moarte, la nemurirea sufletului, la felul de viață al sufletului după moarte, dar tot așa și spre toată emisfera întunecoasă a existenței, spre divinitățile subterane, sau ale vegetației, întrucît vegetația e determinată de puterile obscure ale pămîntului, de asemenea și spre puteri transcendente, cari depășesc orice formă. Stilul spiritului grecesc ține în frîu toate aceste înclinări, le atenuează, sau le tolerează doar la periferia sa. Nu e mai puțin adevărat că aceste înclinări persistă, și în anumite epoci se accentuează, trecînd ritmic prin estompări și recrudescențe Ceea ce Nietzsche înțelege prin componenta dionisiacă a spiritului grec, nu acoperă de fapt decît în parte înclinările despre care vorbim, și care sînt mult mai variate decît să poată fi cuprinse sub această etichetă. Nietzsche mai greșește apoi și cînd își închipuie că factorul acesta dionisiac este în cultură greacă o componentă de egală îndreptățire cu apollinicul. Apollo, deși de origine străină, a devenit cu timpul un zeu al luminei și al măsurii și se preface astfel un reprezentant al lui Zeus. Sub egida lui Zeus se face de fapt ordine în panteonul grecesc. Cu toate că la Delfi se găsea un relief, care reprezintă pe Apollo întinzînd mîna spre împăcare lui Dionysos, nu credem că în cultura greacă acest Dionysos a fost vreodată o putere, care să egaleze pe Apollo, care era un fel de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

megafon al lui Zeus. Toate înclinările omenești străine de cosmosul lui Zeus, clădit ierarhic, din forme ideale și din rînduieli măsurate, într-un spațiu rotunjit, sînt ținute în frîu, sau trec la periferie și-n penumbră. Aceste înclinări nu sînt însă toate de aspect dionisiac; ele nu cultivă totdeauna și neapărat beția orgiastică și extazul fioros. Există și unele aplecări spre rituale misterice, care prefigurează o existență superioară post mortem, pregătind nemurirea. ctele și gîndirea magică joacă totdeauna un mare rol în aceste rituale. Alături de aceste preocupări, se mai constată și interese pentru fenomenele de mediumism ocult. Dacă spiritul grec este un spirit al normelor, atunci toate aceste înclinări mai lăturalnice, tolerate, sau înfrînte, s-ar putea clasifica la aceeași rubrică a interesului arăta *misteriosului, care depășește normalul.*

În cultul lui Dionysos participanții tîrîți într-o goană colectivă sfîșiau în momentul suprem al extazului, un animal, în care după credința lor se întrupase zeul, și îngurgitau bucăți de carne crudă. Era un fel de comuniune cu trupul zeului. Cultul are un fundal magic, iar beția extatică e produsă prin mijloace orgiastice, prin dans, goană și virtejuri, îndelung susținute. Acesta e un fenomen ieșit din «normă». Prin alte rituri, de obicei de peșteri, participanții își pregăteau, pe cale magică și iarăși extatică, nemurirea. *E ca și cum nemurirea sufletului n-ar fi ceva dat prin natura însăși a sufletului, ci un dar ce se obține prin participare totală la anume rituri magice.* Aceste rituri sînt în stare să transpună pe oameni într-o stare care prefigurează fericirea de după moarte. Procurarea nemuririi, a acestui dar, ce depășește norma, interesează desigur în sine și prin sine pe participanți. Părtașii la aceste rituri, ce aveau loc în peșteri, își închipuie viața sufletului după moarte mai împlinită, mai deplină, decît viața aceasta terestră. Știți că pentru omul homeric sufletul duce în Hades mai mult o existență de umbră, o semiexistență. Mai tîrziu, printr-o recrudescență a unor credințe ancestrale, existența sufletșlui după moarte ia înfățișarea și intensitatea unui mod mai deplin decît existența terestră. Mai erau și alte daruri, spre cari aspirau oamenii, cari luau parte la diverse rituri: darurile oculate în general: adică cele cari, prin depășirea «normei», păreau miraculoase, supranaturale. Darurile clar-viziunei, al divinațiunei, al telepatiei, fenomenele sugestiei, al hipnozei, și o mulțime de alte fenomene ăpara-psihologice, cum le numim astăzi, sau metapsihice, erau cunoscute, cel puțin sub raportul efectelor lor, și în popor și în anumite cercuri, care vedeau în atari fapte simptome precise ale posibilității omului de a avea contact cu puteri supranaturale. De la Hesiod pînă la Pythagora acest interes arătat elementelor și aspectelor vieții și ale existenței, care depășesc norma, devin tot mai multe. La Hesiod întîlnim frecvente motive magice. La Pythagora ne întîmpină credința în reîncarcarea sufletului și desigur și preocupări oculistice-magice căci despre el se povestește că «făcea minuni». Și totuși cît de «g eci» au rămas, atît Hesiod, care arată întîia oară, în termeni aproape bilosofici, cum s-a făcut lumea ordinei din haos, cît și Pythagora, care presimte și chiar enunță categoric că existența, lumea, natura are o structură *matematică.* La plato (427—347), cea mai înaltă expresie a gîndirii grecești, motivele acestea care depășesc norma sînt perfect asimilate formelor de gîndire specific grecească. Plato pune mai presus de toate lumea Ideilor. Știți desigur că Ideile sînt după Plato modelele, tipurile ideale, ale tuturor lucrurilor și ființelor. Locul acestor Idei este spațiul nespațial, topos atopos, sau mitologic vorbind «cerul». Lumea concretă, în care trăim, este făcută de-o ființă mitologică, de Demiurg, după modelul perfect al Ideilor. Ființele acestei lumi sînt copii nedesăvîrșite ale Ideilor cerești, un fel de exiztențe degradate, umbre. Lucrurile și ființele acestei lumi devin la Plato un fel de semiexistențe; ele sînt și nu sînt, ca sufletele celor morți în Hadesul lui Homer. Pentru ca să vă ilustrez cu un exemplu cum a știut Plato să adapteze motive mai puțin grecești la această viziune foarte grecească despre lume, citez motivul mitic al nemuririi sufletului. Plato utilizează motivul mai mult spre a explica unele fapte, ce an loc în lumea olimpică a Ideilor și în lumea concretă a noastră decît în existența omului post mortem. Plato remarcă anume că noi oamenii ne slujim în cunoștințele noastre de unele momente, care nu se pot explica prin experiența noastră datorită simțurilor. Cum se explică de exemplu faptul că omul ope-

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

rează cu concepte abstracte, generale, despre lucruri? Nici o reprezentare, nici o imagine concretă, ce ne-o oferă simțurile despre un lucru nu corespunde întocmai *conceptului* său. Cum ajunge totuși omul la «concepte»? Plato ne dă o explicație mitică metafizică a acestei împrejurări. Sufletul nostru, înainte de a ne naște, a avut o preexistență. El a trăit în lumea Ideilor perfecte. După naștere — omul avînd contact cu lucrurile din preajmă, imaginile acestora stîrnesc în suflet amintirea vagă a Ideilor pe care sufletul le-a văzut înainte de naștere. În parte, și sub un unghi foarte important, *cunoștințele noastre sînt așadar amintiri din preexistența noastră*. Amintiri, firește, care nu se referă la anecdotica unei preexistențe personale, ci la o lume de esențe, la tipurile ideale ale lucrurilor. Vă dați seama din acest mic exemplu cum asimilează Plato un motiv oarecum negrecesc la o metafizică grecească prin excelență. Autenticitatea *grecească* a filosofiei platonice nu se desminte. Dar să ne întoarcem la pîrîiașele subterane, care par a se aduna, ca să dea naștere la un moment dat unui, torent puternic ce putea să amenințe echilibrul grec. Trebuie să ne transpunem iarăși în vremuri pre-platonice și binișor chiar în vremuri presocratice. În veacul al 6-lea în. de Hr. torentul la care ne referim crescuse la un nivel maxim: e așa numitul «Orfism». Orfismul e o mișcare de un deosebit interes pentru evoluția vieții religioase din Grecia, și pe urmă pentru sincretismul gnostic de la începutul erei creștine, din Egipt și din Asia Mică. În secolul 6 în. Hr. a existat o bogată literatură orfică. Mai mulți poeți poartă numele de Orfeus, și aproape toți sînt de origine din Sicilia, din sudul italic. Dar un centru orfic important era și la Atena. Legendarul Orfeus, cîntărețul liric, a fost socotit fără îndoială drept autor principal al poeziilor orfice. În secolul V, după o scurtă înflorire, orfismul decade, și devine o sectă disprețuită cu adepți în poporul de jos. Credințele orfice sînt privite ca niște simple superstiții de cercurile cultivate, cu toate că un poet ca Pindar și un metafizician ca Plato s-au entuziasmat de unele din aceste credințe. Orfismul își avea o cosmogonie a sa. În fruntea acestei cosmogonii e «*Timpul care nu îmbătrînește*». Alți factori sînt chaosul și eterul divin. Timpul plăsmuiește un ou de argint în eterul divin. Din acest ou iese întîiul zeu, Phanes, care creează lumea. Zeus e un zeu ulterior, căci orfismul propune o întreagă genealogie de divinități și alte ființe supraumane. Cum se ajunge la om? Zeus procreează cu Persephone, stăpîna infernului, pe Dionysos-Zagreus, căruia Zeus voia să-i încredințeze stăpînirea lumei. Dar Titanii ispitesc pe copilul Dionysos cu jocuri, îl sfîșie, ei-i consumă membrele. Titanii sînt prefăcuți în cenușă de trăznetul lui Zeus. Din cenușa Titanilor se plămădesc oamenii. *Natura umană este așadar alcătuită din elemente divine* (membrele lui Dionysos consumate de titani) *și din elemente titanice*. Această idee despre natura dublă a omului, divină și titanică, este de cea mai aleasă însemnătate pentru ceea ce a voit și a urmărit orfismul. În Orfism distingem cel puțin două grupuri de motive. Cele care își au obîrșia în cultul dionisiac și cele care au originea în misterele pentru care motivul principal este viața după moarte. Adepții orfismului căutau, prin participare la ritualul orfic, să întărească pe cît cu putință elementele divine în om, producîndu-și stările de extaz, și să suprime elementele titanice prin asceză. De la participarea la rituri și de la o viață potrivit regulilor orfice, ei își promiteau o nemurire a sufletului, în *infern*, ca o stare de permanentă beție, sau extaz. Vinul joacă un rol în magia rituală a orfismului. Vinul ca element al lui Dionysos, ține oarecum în chip magic de ființa lui Dionysos. Prin cuminecarea cu vin adepții se împărtășeau din ființa lui Dionysos. Zeul îi pătrundea odată cu vinul. Beția era echivalată cu extazul; în starea de extaz zeul locuia în ei. Prin comuniunea cu vin și prin extaz adepții orfici își vedeau sporite elementele divine; iar acest spor era pentru ei o garanție că în infern se vor bucura de o beție și fericire nemuritoare. Orificii a căror țintă supremă era salvarea omului de elementele sale titanice și un spor al elementelor divine, practicau asceza, erau vegetarieni, se abțineau de la orice mîncare de carne. În orfism își găsesc o întîie înflorire anumite înclinări arhaice în cadrul spiritului grec.

Filosofia, care un secol, două-trei, după această înflorire orfică, culminează în gînditori ca eleații, ca Socrate, Plato și Aristotel, a dizolvat mitologia homerică, menținîndu-se

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

totuși pe liniile stilistice ale spiritului grec; și mai grav a destrămat însă filosofia orfismul, care a devenit credința unei secte repudiate. De abia mult mai tîrziu, în primele secole ale creștinismului, cînd filosofia greacă ajunge în contact și se amestecă, în formele sincretismului, cu felurite alte doctrine și mișcări religioase, cu mitologii asiatice, palestiniene și africane, cultele și doctrinele de tip orfic prind iarăși putere în cele mai variate învățături și rituale *gnostice*. Filosofia greacă făcînd tot mai multe concesii ia o înfățișare fantastică, stranie, barbară, chinuită, înfierbîntată. Toate extremele stau alături și încep să se atingă. Toate miturile se amestecă ca să exprime de obicei unul și același principiu divin suprem.

În cadrul acestei flore excesive, oarecum de seră, a sistemelor sincretiste, înregistrăm însă la un moment dat încă un ultim și mare triumf grec. Acest triumf este meritul neoplatonismului, al cărui mare reprezentant rămîne Plotin (205—270). Opinia curentă vede în Plotin în primul rînd pe genialul mistic al păginismului, care a avut o imensă înrîurire și asupra misticismului creștin, asupra lui Dionisie Areopagitul mai ales. Există însă misticism și misticism. De fapt la Plotin misticismul este numai încoronarea unei opere de severă gîndire și aprig discernămînt, care se menține, cu totul uimitor față de celelalte produse ale timpului, în foarte clare forme grecești. «El e un ultim mare dialectician, care cu o agerime neîndurată și cu o incredibilă încordare, supune lumea, gîndirei sale. Forma sa e înfrînată, concisă, citeodată aproape prea lapidară. Stilul său capătă ici-colo o turnură cuceritoare, dar puterea simțirei sale nu se pierde în vorbe bombastice, și chiar atunci cînd descrie experiențe mistice, el se stăpînește și se silește să dobîndească contururi precise. El nu se destramă, ci rămîne plastic...» Filosofia platonică el o integrează în semnificații metafizice mai vaste.

*

Ne-am ocupat pînă acum de religiile unor popoare asiatice, precum chinezii, și ale popoarelor ariene. Înainte de a vorbi despre fenomenul religios în cadrul creștinismului găsesc nimerit să ne oprim în cîteva lecții și asupra religiilor de tip *semit*. Istoria acestor religii e mult mai veche. Astăzi încercăm să lămurim religia babiloniană, cu privire la care documentele istorice ajung pînă în mileniul patru în. de Hr.

În religia babiloniană, așa cum ea apare în cele mai vechi informațiuni, ne întîmpină o concepție despre lume, care împreună într-un sistem lumea nevăzută și lumea văzută. Din felul cum se face această unire între lumea nevăzută și cea văzută rezultă și cultele și viața rituală. Fenomenele sensibile de care se leagă în primul rînd viața religioasă babiloniană, sînt cele astrale. Religia babiloniană este o religie astrală. Aceasta nu în sensul că zeii ar fi identici cu stelele. Divinitatea e ascunsă după fenomene, dar *lumea astrală* este apariția cea mai nobilă a revelației divine, astfel încît în lumea astrală se poate citi mai de-a dreptul voința divină, care se manifestă în toate lucrurile și în toate evenimentele lumii, în care trăim. Distingem cîteva trăsături fundamentale în religia babiloniană, care, în curs de mii de ani, a evoluat firește și ea. Toată existența este orînduită de voința divină; tot ce e pămîntesc își are o corespondență simetrică, o icoană în cer. Orice eveniment terestru e predeterminat, căci evenimentele terestre corespund întîmplărilor ce au loc în cer. Există cu alte cuvinte o armonie, mai precis, o corespondență între lumea cerească și lumea noastră. Această concepție despre existență se întemeiază pe ideea revelației divine. Știința, care arată cerul și Pămîntul în corespondență, și înțelepciunea, care face armonie între întîmplările cerești și cele pămîntești sînt *știință ocultă*, care a fost revelată de divinitate omului, mai precis preotului, care o transmite prin inițiere, din generație în generație. Viața în toate manifestările ei nu numai publice, ci chiar și particulare, chiar raporturile comerciale dintre oameni, sînt dominate de știința ocultă a corespondențelor dintre cer și pămînt. Cerul înstelat, care în limba babiloniană e numit «cerul scris», este cartea sorții zeilor și a oamenilor. Mersul planetelor sub cerul stelelor fixe ne comunică întîmplările voite de zei în lumea cerească, iar aceste împlări se oglindesc, prin repercusiune magică, în lumea terestră. Constelarea aștrilor sînt

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

egale cu profeții divine, cu orînduiri divine cît privește desfășurarea lucrurilor pămîntești și a vieții personale a omului. Căci omul este un microcosm, care se integrează în soarta lumei, predeterminată în constelații astrale. Astrologia joacă un rol fundamental în religia babiloniană, și îndeosebi în viața cultică, rituală. Dată fiind această situație, interesul religios se îndreaptă în primul rînd asupra zodiacului. Soarele, luna, și cele 5 planete, adică cei șapte mari aștri ai antichității, își au mersul lor, constelările lor, prin care se produc schimbările cerești. Luna, Soarele și Venus, ca locuri de revelare, ale principalei triade divine (Sin, Samaș, Ištar) premerg ca însemnătate celorlalte planete. Zeitatea, care de fiecare dată are domnia asupra universului, poartă pe pieptul său tablele sorții. Pe aceste table ale sorții sînt înscrise constelațiile, care determină evenimentele, zeii hotărăsc la anul nou, în camera sorții, în templul ceresc, sorțile anului care începe. Acest ritual divin nu e decît o repetare a ritualului prin care zeii hotărăsc la începutul unei lumi soarta acesteia. În concepția babiloniană e dominant acest motiv al *înnoirei lumei*, după prăbușirea alteia. Cosmologia babiloniană e străbătută de ideea astrologică a periodicității. Zeii înșiși își transmit puterile, unul celuilalt, potrivit mișcărilor zodiacale.

Încă din cele mai vechi timpuri este cunoscută imaginea zodiacului, care este socotit ca drum al soarelui și ca drum al lunii. Din împrejurarea că luna parcurge cam de 12 ori drumul zodiacului al soarelui în timp de un an, s-a dezvoltat încetul cu încetul sistemul numeric duodecimal. Calendarul cu împărțirile sale, a jucat un imens rol în viața religioasă babiloniană, anul calendaristic a început foarte felurit, cînd cu solstițiu de iarnă, cînd cu babiloniană. În cursul mileniilor de viață babiloniană, anul calendaristic a început foarte felurit, cînd cu solstițiul de iarnă, cînd cu echinocțiul de primăvară, cînd cu solstițiul de vară, cînd cu echinocțiul de toamnă. Aceste schimbări nu sînt însă pur întîmplătoare și convenționale, în sensul unei transmisiuni de puteri de la un zeu dominant asupra altuia. Împărțirea zilei suferea și ea modificări în consecință, în sensul că ziua începea cînd dimineața, cînd seara, cînd la amiază, cînd la miez de noapte.

In legătură cu caracterul astral trebuie să aducem un motiv foarte frecvent în mitologia babiloniană. Dispariția pentru cîtva timp a unui astru de pe cer și reapariția lui, este interpretată ca o moarte și înviere a zeului. Cînd moare zeul se duce în Infern, în lumea de jos. Atît moartea cît și învierea zeului sînt prilejuri de rituri în consecință, adică de jale și de bucurie. Luna de ex. dispare trei zile, în periodicitate lunară; trei zile Luna stăruie ca lună neagră în infern. Secera lunii este un simbol al învierii, al triumfului asupra morții. Secera lunii apare deci ca simbol triumfător în mîna zeilor, a eroilor, a regilor. Cu ideea periodicității, cu ideea căderii temporare a zeilor în Infern, și cu ideea învierii lor stă în legătură și mitul mesianic, al Salvatorului, care după ce o lume se prăbușește, aduce un nou an cosmic, reînnoind lumea. Un astfel de salvator a fost zeul Marduk din Babilon, a cărui domnie monarhică în panteonul babilonian începe cu regele Hamurai pe la 2000 în. de Hr.

Motivul salvatorului cosmic, a cărui apariție este condiționată de fenomene astrale, îl găsim ca un ecou tîrziu, și cu semnificația astrologică mai ștearsă, în legenda biblică a nașterii Mîntuitorului cu steaua deasupra ieslelor, spre care pornesc cei trei crai din răsărit, crai cari erau și magi-cititori din stele.

Să vedem mai departe cum imaginau babilonienii lumea, Pămîntul are după credința lor înfățișarea unui munte, înconjurat de ocean. Acest Ocean străbate Pămîntul și pe dedesubt. Așa-și explicau babilonienii țîșnirea apelor în fîntîni. Oceanul acesta formează lumea de jos, Infernul. Lumea morților e o regiune delimitată, în Infern. Lumea noastră mai are pe urmă o parte vizibilă, terestră și Firmamentul. Cele trei părți ale lumii noastre: bolta, pămîntul, infernul sînt dominate de zei diferiți. Cu aceasta nu am fixat însă imaginea despre lume a babilonienilor, ba ce e mai interesant începe de aici încolo. Deasupra lumei noastre e lumea cerească a zeilor, care de asemenea are trei părți. Zodiacul corespunde

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

pămîntului nostru. Zodiacul e înconjurat de-un ocean ceresc care corespunde Infernului nostru· iar peste toate e o altă baltă. Avem de a face în această mitologie cu ceea ce s-ar putea numi *Spețiul geminat.* Adică există două spații gemene, unul ceresc și unul pămîntesc, care își corespund cu diferențe de desăvîrșire. Există între aceste spații gemene o corespondență simetrică. Între ele circulă adevărate linii de forță magică. Mai multe orașe din cercul culturii babiloniene, astfel Babilonul, Ninive, Ur și altele au fost, pe rînd, proclamate drept centre ale lumii terestre, ca atare ele corespundeau în imaginația mitologică a populației cîte un centru ceresc, cîte un oraș ceresc. O rămășiță a acestei concepții despre orașele-gemene găsim încă în textele biblice, unde ni se vorbește despre Ierusalimul ceresc. (Comparația cu Plato — Swedenborg).

Templul cu turn, al capitalei, era simbolul magic al muntelui cosmic, adică al pămîntului, dar în același timp o copie a templului divin din lumea cerească. Clădirea templului era o acțiune sacră, la care participa și regele cu familia sa. Lutul pentru cărămizi se lua din loc curat, chiar și forma cărămizilor este inspirată oamenilor de divinitate. Regele este și mare preot. Ca atare el e reprezentantul magic al divinității. El e fiul zeului. Mai apoi regii înșiși sînt divinizați.

În istoria religioasă a Babilonului se poate urmări foarte bine transmisiunea monarhiei divine de la un zeu asupra altuia. Procesul apare în plină lumină istorică mai ales cînd cultul zeului Marduk din orașul Babilon este instituit drept cult central de către regele Hamurapi. Schimbarea și transmisiunea puterilor divine se face ca de la o dinastie regală la alta. Marduk e socotit ca un zeu salvator, care aduce o nouă primăvară cosmică. El e încoronat ca Domn al cerului și al pămîntului și foștii zei principali devin vasali. Marduk din cetatea Babilonului e încoronat ca D-zeu din partea oamenilor, dar la rîndul său el e acela, care de aci încolo va dărui stăpînirea lumii. Regii se vor duce, chiar și atunci cînd vin ca urzupatori, totdeauna pînă în Babilon să primească stăpînirea lumii, chiar în mîinile zeului Marduk.

Unele dintre cele mai impresionante motive ale mitologiei biblice își au originea în chip neîndoielnic în literatura mitologică a Babilonienilor, putînd fi urmărite pînă în substratul cel mai vechi al acesteia, adică pînă în substratul sumerian (mileniul 4 în. de Hr.). În feluritele mituri, cari privesc geneza lumii, se vorbește despre timpul cînd nu era cer și nici pămînt. La început a fost haosul, sau un noian de ape. Tiamat, bălaurul haosului originar este muma zeilor. Cei dintîi zei se nasc, perechi, din apa de la început. Nu vom intra în amănunte, și-n pomelnicul divinităților, al căror nume variază de altfel și după cultele locale. Vreau numai să vă atrag luare aminte asupra celui mai străvechi substrat cultural al mitologiei biblice. Ca popor cu o cultură biblică, e bine să știm și aceste lucruri. Între Tiamat, muma și bălaurul, înfovărășită de monștri de o parte, și anume zei de altă parte începe apoi o luptă gigantică. Zeul Marduk este, după o anume mitologie, acela care învinge pe Tiamat, faptă pentru care este acceptat și recunoscut de ceilalți zei ca Domn Suprem. Marduk împarte trupul lui Tiamat și face lumea. Între oceanul de sus, al cerului și lumea noastră, pune ca păzitoare *zodiile,* ca să nu se amestece apele cerului cu ale pămîntului. Zeul Marduk face și pe oameni. *«Sînge vreau să iau, și lut»,* — așa se spune într-un fragment de epos cosmogonic, *«vreau să fac pe om, care se va chema om, și va sluji zeilor, celor cerești și celor din lumea de jos».* După alte texte și mai vechi, sumeriene, omul a fost făcut din lut și din sîngele unui zeu ucis, de către zeița originară Mami și zeul Ea.

Mitul potopului așa cum apare în Biblie este de asemenea babilonian. Fragmentul privitor la potop din marele epos babilonian Ghilgameș ni s-a păstrat destul de intact (eposul, fragmentar, a fost găsit în bibliografia regelui Asurbanipal). Eroul potopului în eposul Ghilgameș se numește Ut-Napiștim (ar corespunde lui Noe). Eroul Ghilgameș ar vrea să evite moartea și să devină nemuritor ca strămoșul său Utnapiștim. Utnapiștim îi destăinuie misterul potopului și cum a ajuns el în societatea zeilor nemuritori. Într-un sfat al zeilor s-a hotărît să se trimită potop peste neamul omenesc. Cauza: păcătoșenia oamenilor din cetatea Surupak, unde locuia și Utnapiștim. Zeul Ea trădează însă lui Utnapiștim hotărîrea zeilor și-l sfătuiește să clădească o corabie, s-o încarce cu feluri de bunuri și să adune în corabie tot felul de animale. Utnapiștim face întocmai. Apoi se închide cu familia și cu lucrătorii în corabie și așteaptă evenimentele. Potopul e descris ca o răscoală ciclonică a tuturor elementelor. Apa se ridică pînă la zodii, încît chiar și zeii se retrag cu spaimă, ei se refugiază în cerul lor, și *«se așează acolo gudurîndu-se speriați ca niște cîini».* Zeița Iștar,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

și ea o mumă a vieții și a dragostei, deplînge grozav soarta oamenilor. Potopul ține șase zile și nopți. Apoi marea și cicloanele se liniștesc. Corabia se oprește pe vîrful muntelui Nișir, iar Utnapiștim deschide o fereastruță și dă drumul unui porumbel și apoi unei rîndunele. Păsările se întorc înapoi. Utnapiștim dă apoi drumul unui corb, care nu se mai întoarce. Pe vîrful muntelui, Utnapiștim aduce o jertfă. Atrași ca muștele de mirosul jertfei toți zeii vin în preajma lui Utnapiștim. Zeul care a dat sfatul ca oamenii să fie potopiți e foarte supărat văzînd că Utnapiștim a scăpat. Zeul Ea îl liniștește însă. Zeii binecuvîntă apoi pe Utnapiștim și pe soția acestuia, și-i transportă la gura fluviilor, în țara fericită a zeilor.

(Urmare din pag. 368)

Cum, după știința mea, nu există pînă în prezent o bibliografie generală Mircea Eliade, care să cuprindă — în afara volumelor apărute — și toată puzderia de studii, articole, scurte note și însemnări publicate nu numai în reviste de specialitate, ci și în nenumărate periodice ale vremii (așa, de pildă, eu știu un articol de prin '35—'36, figurînd pe prima pagină a unei reviste ce se tipărea la Slatina), cred că e imperios necesar ca, odată cu lansarea ediției (a cărei primă secțiune, cuprinzînd volumele de literatură, ridică cele mai puține probleme de acest tip), să se procedeze la urgenta alcătuire a unei atari bibliografii, — bază absolut indispensabilă a secțiunilor următoare.

Pentru a nu se întîrzia peste măsură tipărirea lucrărilor de specialitate, care urmează să figureze în secțiunea ultimă a ediției, cred că ar fi nimerit să nu se procedeze la o numerotare continuă, de la primul la ultimul volum al operei Eliade, ci *fiecare secție să înceapă cu volumul I*, — ceea ce ar permite tipărirea lor concomitentă, bineînțeles cu aceeași prezentare grafică, cu același titlu general: *Opere complete* și cu marcarea explicită a ordinei de succesiune a secțiunilor ediției. (Mi-e cît se poate de limpede faptul că lucrările de specialitate, a căror pregătire editorială implică de cele mai multe ori traducerea lor dintr-o limbă străină nu pot fi gata de start chiar în același timp cu opera literară, aflată la îndemînă în limba maternă a autorului. Dar nici nu pot fi lăsate pentru finele mileniului — ceea ce inevitabil s-ar întîmpla în cazul unei numerotări continue a întregii serii și a apariției volumelor în ordinea crescătoare a numerelor.)

În privința editorilor fiecărei secțiuni în parte — care, după cîte am înțeles, urmează să fie aleși dintre cercetătorii Institutului «G. Călinescu» —, dacă cel ce va răspunde de editarea operei literare eliadești are din capul locului, în virtutea chiar a formației sale profesionale actuale, competența necesară pentru a rezolva fără rest toate problemele ce se pot ivi pe parcursul editării, cu totul alta este situația celorlalți doi responsabili: a celui ce se va ocupa de editarea secțiunii de eseuri, jurnale, memorialistică, precum și a celui căruia îi va reveni sarcina de a edita lucrările de specialitate. (Rapida reciclare a ambilor se impune cu necesitate.) Și cum aceste trei secțiuni nu au ființă editorială independentă una de alta, ci fac parte dintr-o ediție unitară de *Opere complete*, necesitatea unui coordonator efectiv (adică activ și responsabil, nu onorific și decorativ) al întregii ediții este evidentă din capul locului.

Nu trebuie cîtuși de puțin neglijată, ca lipsită de importanță, problema formatului, — formatul mare îngreunînd mult circulația literaturii beletristice. Părerea mea este că literatura beletristică propriu-zisă, precum și partea de memorialistică (eventual chiar și o parte din eseurile de tinerețe: *Fragmentarium*, *Oceanografie*...) ar trebui să apară în același timp și în ediții separate independente, în stricta prelungire (cu doar pagina de titlu schimbată) a tirajului ediției de *Opere complete*. (Aceste ediții separate, cu titluri individuale, ar constitui și o sursă de beneficii substanțiale pentru editura sub a cărei egidă se va realiza efectiv publicarea întregii serii.)

În privința textului de bază al lucrărilor științifice, țin să precizez că *Tratatul*... a fost scris *în românește* (eu însumi am tradus, la vremea respectivă, o bună parte din el, pentru publicarea lui ulterioară la editura Payot, în limba franceză) și tot *în românește* a fost scrisă lucrarea *Techniques du Yoga*, apărută la Gallimard, în colecția, dacă nu mă-nșel, «La Montagne Sainte-Geneviève». Originalele românești trebuie să se afle într-una din arhivele Eliade (Paris sau Chicago). Desigur, în faza finală traducerile au putut comporta modificări mai mari sau mai mici în raport cu punctul de plecare românesc, dar e indispensabil, cred eu, să se procedeze, înainte de publicarea lucrărilor respective în ediția de *Opere complete*, la o colaționare atentă cu însuși textul lui Eliade.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

ИЗ СОДЕРЖАНИИ:

Структура гуманизма (Василе Дем. ЗАМФИРЕСКУ); Секулум: *Михай Эминеску и Йон Крянгэ через 100 лет* (Клаус ГАЙТМАНН, Корнел Михай ЙОНЕСКУ, Мирча КЭРТЭРЕСКУ, Василе ЛОВИНЕСКУ); Поэтика: *Литературная теория и философия* (Виргил НЕМОЯНУ, Тома ПАВЕЛ, Джон Р. СИРЛ, Анна Тереза ТЫМИНЕУКА); *Модернистский сравнительный дух* (Адриан МАРИНО); Миф и Логос: Иоан Петру КУЛИАНУ, Октавиан ПАЛЕР, Андрей ОЙШТЕЯНУ; Николае МАНОЛЕСКУ: *Критическая история румынской литературы*; Эквивалентности: *Поль Валери и чистая поэзия в междувоенной печати* (Микаека ШКЭПУ); *Стриндберг и Блок* (В.Вс. ИВАНОВ); *Переводы румынской «Александрии» в болгарском языке* (Дан Хориа МАЗИЛУ); Точки зрения: Как вы видите осуществление критического издания Мирчи Элиаде, Opera omnia? (Йон БЭЛУ, Георге ЯНКОВИЧ, Андрей ОЙШТЕАНУ, Михай ШОРА). Продолжаем опубликование неизданного романа Еёлн Карона Лучиана Блага, переводов из произведений Мартина Гайдеггера (Sein und Zeit и К.Г. Юнга.

CONTENTS:

The Structure of Humanism (Vasile Dem. ZAMFIRESCU); Saeculum: *Mihai Eminescu and Ion Creangă after one hundred years* (Klaus HEITMANN, Cornel Mihai IONESCU, Mircea CĂRTĂRESCU, Vasile LOVINESCU); Poetics: *Literary Theory and Philosophy* (Virgil NEMOIANU, Toma PAVEL, John R. SEARLE, Anna Tereza TYMIENIECKA); *The Modern Comparatist Spirit* (Adrian MARINO); Mythos and Logos: Ioan Petru CULIANU, Octavian PALER, Andrei OIȘTEANU; Nicolae MANOLESCU: *The Critical History of Romanian Literature;* Confluences: *Paul Valéry and Pure Poetry in the Romanian Interwar Press* (Michaela ȘCHIOPU); *Strindberg and Blok* (V.Vs. IVANOV); *The Romanian „Alexandria" translated into Bulgarian* (Dan Horia MAZILU). Viewpoints: Suggestions for a Critical Edition Mircea Eliade, *Opera omnia* (Ion BĂLU, Gheorghe IANCOVICI, Andrei OIȘTEANU, Mihai ȘORA). More pages from: Lucian Blaga's novel *Caron's Boat;* Martin Heidegger *(Sein und Zeit)* and C.G. Jung translated into Romanian.

GEKURZTE INHALTSANGABE:

Die Struktur des Humanismus (Vasile Dem. ZAMFIRESCU); Saeculum: *Mihai Eminescu und Ion Creangă nach 100 Jahren* (Klaus HEITMANN, Cornel Mihai IONESCU, Mircea CĂRTĂRESCU, Vasile LOVINESCU); Die Poetik: *Literarische Theorie und Philosophie* (Virgil NEMOIANU, Toma PAVEL, John R. SEARLE, Anna Tereza TYMIENIECKA); *Der moderne Vergleichungs geist* (Adrian MARINO); Mythos und Logos: Ioan Petru CULIANU, Octavian PALER, Andrei OIȘTEANU, Nicolae MANOLESCU: *Kritische Geschichte der rumänischen Literatur.* Zusammenflüsse: *Paul Valéry und die reine Dichtung in der rumänischen Zwischenweltkriegspresse* (Michaela ȘCHIOPU); *Strindberg und Blok* (V.Vs. IVANOV); *Übersetzungen ins Bulgarische der rumänischen „Alexandria"* (Dan Horia MAZILU); Gesichtspunkte: Wie sehen Sie die kritische Auflage Mircea Eliade, *Opera omnia* als verwirklicht? (Ion BĂLU, Gheorghe IANCOVICI, Andrei OIȘTEANU, Mihai ȘORA). Wir setzen die Herausgabe des unveröffentlichten Romans *Der Kahn des Caron* von Lucian Blaga, der Übersetzungen aus den Werken von Martin Heidegger *(Sein und Zeit)* und C.G. Jung fort.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro

REVISTA DE ISTORIE
ŞI TEORIE LITERARĂ

Tomul 38—39, fascicula III-IV, I-III

Lei 145

NU UITAŢI!

ABONAMENTUL PE 1991 VĂ ASIGURĂ
PRIMIREA LA TIMP A ACESTEI PUBLICAŢII

În numărul viitor:

- *Caragiale sau voluptatea onomasticii*
- M. BULGAKOV şi demonii pustiurilor
- **Inedit:** MAIORESCU, M. SADOVEANU, ILARIE VORONCA, PETRU CARAMAN
- *Oglinzi paralele:* IORGA — ELIADE
- VOICULESCU—intertextualitate mitică
- *Primele traduceri din* BAUDELAIRE
- Din corespondenţa lui E. M. CIORAN

Administraţia
I. S. I. A. P.
Piaţa Presa Liberă, 1
Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.inst-calinescu.ro